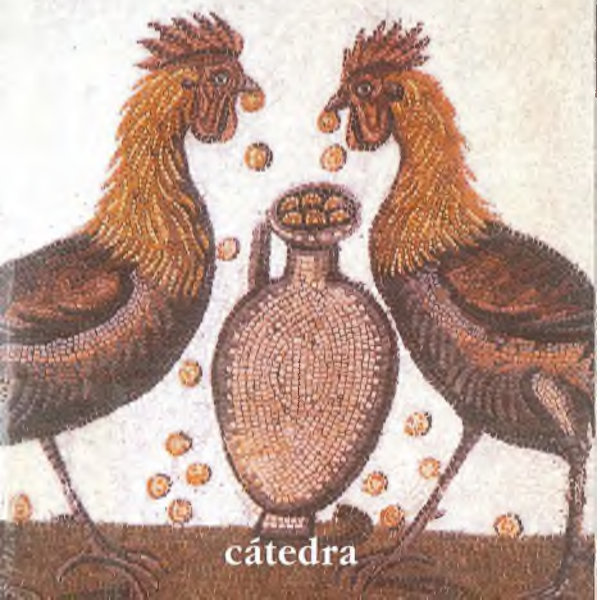
JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

EL MEDITERRÁNEO Y ESPAÑA EN LA ANTIGÜEDAD



cátedra

José María Blázquez

El Mediterráneo y España en la Antigüedad

Historia, religión y arte



CÁTEDRA
HISTORIA/SERIE MENOR

1.ª edición, 2003

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 8.010-2003
I.S.B.N.: 84-376-2040-6
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.
Humanes de Madrid (Madrid)

Índice

CUARTA PARTE

QUINTA PARTE

SEXTA PARTE

Prólogo

Ha sido costumbre nuestra y de otros muchos investigadores de España y del extranjero, siguiendo las amables indicaciones de colegas, alumnos y amigos, recoger en un volumen diferentes trabajos, publicados en diversas revistas y congresos españoles y extranjeros, varios de ellos difíciles de consultar por su dispersión, y de este modo facilitar su consulta para el gran público interesado en la Antigüedad. El común denominador de todos estos estudios ha sido la Antigüedad, que es los cimientos de nuestra cultura a lo largo de los siglos hasta el momento presente. Estos trabajos están puestos al día en su contenido y bibliografía. Dada la ingente cantidad de estudios arqueológicos, numismáticos, epigráficos e históricos, que se publican anualmente en el mundo, los estudios aparecidos hay que actualizarlos no sólo en la bibliografía, sino en su contenido. Así hemos publicado: *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas,* Madrid, 1977; *Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989; *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990; *Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991; *Urbanismo y sociedad en Hispania,* Madrid, 1991; *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992; *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993; *Cástulo, ciudad ibero-romana,* Madrid, 1994; *España romana,* Madrid, 1996; *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad,* Madrid, 1998; *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo,* Madrid, 1999; *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad,* Madrid, 2000, y *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania Prerromana,* Madrid, 2001.

Esta puesta al día se ha visto facilitada por la desinteresada ayuda de colegas, casi todos alumnos míos, hoy día grandes maestros, como J. Abascal, de la Universidad de Alicante; A. Domínguez Monedero,

de la Universidad Autónoma de Madrid; C. Fernández Ochoa, de la misma universidad; M. P. García-Gelabert, de la Universidad de Valencia; M. A. Rabanal, de la Universidad de León; J. Remesal, de la Universidad de Barcelona; A. Aguilera, de la misma universidad; F. Moreno Arastio, de la UCM; G. López Monteagudo, directora del Departamento de Arqueología e Historia Antigua del CSIC; S. Perea, de la Universidad de Murcia, y el Dr. J. Cabrero, historiador. También agradecemos vivamente a la editorial Cátedra, del grupo Anaya, que ha publicado varios libros nuestros, la gentileza que ha tenido, una vez más, en aceptar nuestro trabajo histórico, y particularmente a Raúl García, que se ha encargado de la edición.

J. M. BLÁZQUEZ

Primera parte

Capítulo primero

La guerra en la Hispania Antigua. Las estelas con guerreros

Se conocen bastantes testimonios referentes a la guerra durante la prehistoria y protohistoria hispanas. Así Estrabón (3, 4, 5), cuyo libro tercero de su *Geografía* constituye la base de los conocimientos sobre la etnología de la Hispania Antigua, escribe en general de los iberos:

> Llevaban una vida de continuas alarmas y asaltos, arriesgándose en golpes de mano, pero no en grandes empresas, por carecer de impulso para aumentar sus fuerzas uniéndose en una confederación potente; así, pues, si hubieran logrado juntar sus armas, no hubieran llegado a dominar la mayor parte de sus tierras ni los cartagineses, ni antes los habitantes de Tiro, ni los celtas, los mismos que ahora se llaman celtíberos y berones, ni el bandolero Viriato, ni Sertorio tras él, ni ciertos otros celosos de ensanchar su poder. Luego vinieron a combatir a los iberos los romanos, venciendo una a una a todas las tribus, y aunque tardaron en ello mucho tiempo, acabaron al cabo de unos doscientos o más años por poner el país enteramente bajo sus pies.

Y más adelante puntualiza el geógrafo (3, 4, 15): «Los iberos en sus guerras han combatido, por así decir, como peltastas (con escudos pequeños) o guerreros ligeramente armados, porque luchando al modo de los bandoleros, iban armados a la ligera y llevaban sólo, como hemos dicho de los lusitanos, jabalina, honda y espada. La infantería llevaba también mezcladas fuerzas de caballería.»

Los vetones sólo concebían la vida descansando o peleando (3, 4, 16): «los vetones, que fueron los primeros que compartieron con los roma-

nos la vida de campamento, viendo una vez a ciertos centuriones ir y venir en la guardia, como paseándose, creyeron que se habían vuelto locos y quisieron llevárselos a sus tiendas, ya que no concebían otra actitud que la de estar tranquilamente sentados o la de combatir». Estos textos son aplicables a la protohistoria y aun antes.

Las escenas de lucha más antiguas que se conocen en la península Ibérica se encuentran en las pinturas rupestres, como en Morella la Vieja (Castellón)[1], Valltorta (Castellón)[2], Les Dogues, Ares del Maestre (Castellón)[3], Cueva de la Vieja, Alpera[4], Covacha de Minateda (Albacete)[5], etc., pinturas que creemos posteriores al 2500 a.C.[6], siguiendo la cronología de F. Jordá. Incluso aparece una vez un jinete con casco en Cingle de la Mola Remigia, que no puede ser anterior al 800 a.C.[7].

En el Calcolítico había ya poblados fortificados[8]: Zambrujal en Portugal, Los Millares (Almería), Cerro de la Virgen de Orce, Almizaraque, Cuevas de Almanzora, Vila Nova de São Pedro (Portugal). Los Millares tiene cuatro recintos amurallados. La muralla interior tiene un espesor entre 1,30 y 4,30 m, con torres huecas, semicirculares y ovales, a intervalos entre 11 y 13 m, y con puerta flanqueada por bastiones que da entrada a un corredor. El segundo recinto está defendido por torres circulares. En el interior de los recintos se construyó una ciudadela rectangular de 32 m de lado, con divisiones internas. En las elevaciones próximas, hacia el Occidente, se levantaron diez fortines de planta oval, con torre central de planta rectangular, con dos recintos amurallados y foso. El recinto intermedio es de planta poligonal, con cinco puertas y bastiones. La muralla exterior tiene seis bastiones rectangulares y puerta de ingreso.

El poblado de Campos, frente a Cuevas del Almanzora, es una pequeña fortaleza de planta trapezoidal, con bastiones en los extremos, con un segundo recinto semioval.

El Cabezo del Plomo (Mazarrón, Murcia) tiene dos recintos con pequeños bastiones, de tendencia cuadrangular y uno de planta circular, construidos sobre zócalo de piedra.

Los poblados llamados indígenas, al igual que los coloniales, están

---

[1] M. Almagro (1947), 448, fig. 361.

[2] M. Almagro (1947), 450-451, figs. 365-366.

[3] M. Almagro (1947), 451, fig. 367.

[4] M. Almagro (1947), 464, fig. 383.

[5] M. Almagro (1947) , 465, lám. V.

[6] J. M. Blázquez (1988), 42-47.

[7] P. Acosta (1986), 270, figs. 270-271. Mola Remigia y La Gasulla (Ares del Maestre las dos).

[8] M. Pellicer (1980), 213, 215 (Parazuelos, Murcia), 217-224.

frecuentemente fortificados, como el de Terrera Ventura (Tabernas, Almería), con muralla en su fase III; Cerro de la Virgen, Malagón, etc. En el Cerro de la Virgen las fortificaciones son murallas fabricadas de adobes en espiga de 2 m de grosor, con bastiones circulares de 5 m de diámetro. Junto al poblado de Malagón (Cullar-Baza, Granada) se levantó una torre vigía o fortín de planta circular. Una muralla oval rodea La Eneta del Pedregal (Navarres, Valencia).

Todas estas murallas, bastiones y fortines indican una situación de temor a posibles asaltos y robos a los poblados, dedicados a la minería y a la metalurgia, asentados en zonas ricas en minerales de cobre, plata y plomo. En realidad se trata de una metalurgia de cobre arsenicado. Estos poblados, ni siquiera los más extensos, como Los Millares, no serían estados-ciudades, aunque sí estarían gobernados por un poder fuerte capaz de organizar la población y levantar las murallas. En la Edad del Bronce hispana el comercio alcanzó un auge importante, tanto con el Atlántico en la región occidental, como con el Mediterráneo, como lo indican las cuentas de pasta vítrea de Fuente Álamo y de la Cueva de la Pastora, relacionadas con la XVIII dinastía de Egipto. También hubo relaciones con el centro de Europa.

Estelas con figuras de guerreros

Desde finales de la Edad del Bronce, a partir del siglo IX a.C. o incluso antes, se documentan en la península Ibérica una serie de estelas con representaciones de guerreros con sus armas, carros y ajuar. M. Almagro Basch[9], J. M. Blázquez[10], J. A. Barceló[11] y M. C. Fernández Cas-

---

[9] M. Almagro (1966).

[10] J. M. Blázquez (1992).

[11] J. A. Barceló (1989), 189-205; *íd.* (1993), 49-56; V. Pingel (1993), 209-231. J. A. Barceló defiende una tesis contraria a la nuestra. Las estelas más antiguas, con espadas pistiliformes, se limitan a la región entre el sistema Central y el valle del Tajo. Por tanto cree este autor que ésa es la región original en la que nacen las estelas, y concluye: «las estelas decoradas del sudeste se originan en torno al siglo XI a.C. coincidiendo con la reanudación de las relaciones atlánticas y fueron contemporáneas del Bronce Final Atlántico III. El final de las mismas debe situarse en el momento inmediatamente anterior a la llegada de los fenicios», tesis esta última que no encontramos probable. No creemos tampoco que el escudo con escotadura en V, círculos concéntricos y botones, como en las estelas hispanas, del monte Ida, al igual que las de los exvotos del Heraion de Samos, provengan de los escudos del NO europeo; los escudos del Egeo serían los prototipos para las hispanas. Las estelas hispanas aparecen en un área de fuerte influjo fenicio. Esta cronología nos parece demasiado alta. Somos partidarios más bien de la cronología propuesta por M. Almagro Basch y por M. C. Fernández Castro.

tro entre otros investigadores han dedicado amplios estudios a estas estelas, cuya cronología coincide con la presencia fenicia y griega en las costas hispanas.

En la estela de Monte Blanco, Olivenza, el guerrero con los brazos extendidos ocupa el centro de la composición. Sobre la cabeza se ha representado una lanza. La mano derecha toca un objeto oval, que debe de ser un espejo de claro sentido funerario, representado en otras estelas hasta unas veinticinco veces (Brozas V, Alcántara I y II, Torrejón de Rubio I, Tres Arroyos, Fuente de Cantos, Solana de Cabañas, Magacela, Écija, Cabeza de Buey, Ervidel II, etc.), que se depositó en la sepultura de La Aliseda, hacia el 600 a.C., y en una segunda de La Joya (Huelva), siglo VI a.C., y que aparece en estelas del Oriente, como en tres estelas de Marash, dos de ellas fechadas en el siglo VIII a.C. y la tercera a comienzos del siglo VII a.C. Junto a la mano izquierda del guerrero colocó el artesano un pequeño escudo oval, con umbo en el centro. Sobre la cintura el guerrero lleva la espada. Debajo se encuentra un segundo escudo con umbo en el centro, colocado por el lado exterior, rodeado de círculos con bolas, que se documentan en las estelas de Solana de Cabañas, Arroyo de Bonoval, Santa Ana de Trujillo, Ibahernando, Meinão, Cuatro Casas, etc. Debajo de este escudo hay un tercero, con abrazadera central, lo que indica que no se trata de un escudo griego, como el que llevaban los hoplitas. Frecuentemente se coloca sobre la estela el escudo visto por el interior con sólo la abrazadera en el centro, como en las estelas de Solana de Cabañas, Arroyo de Bonoval, Santa Ana de Trujillo, Cabeza de Buey, Brozas, Robledillo de Trujillo, Ibahernando, etc.

Esta diferencia de sostener el escudo prueba sin lugar a dudas que se trata de escudos orientales y no griegos. Nunca se representa en estos escudos el agarrador, que en los escudos griegos se colocaba sobre el borde interior. En la fecha que se asigna al comienzo de estas estelas hispanas, aun en caso de las más bajas, los escudos griegos eran diferentes. Baste recordar los escudos con profundas escotaduras laterales de los combatientes sobre carros de cuatro ruedas de la crátera ática fechada entre los años 750-735 a.C. o del guerrero desnudo en bronce encontrado en Karditra (Beocia), de la primera mitad del siglo VII a.C., o los escudos en terracota de finales del siglo VIII a.C. Escudos redondos llevan los griegos para rodear el caballo de Troya sobre un *pithos* en relieve fechado hacia el 670 a.C. Tan sólo conocemos un escudo de arcilla, hallado en Tirinto y fechado en torno al 700 a.C., con el tema de Aquiles matando a Pentesilea. Los guerreros griegos llevan escudos sujetos como en las losas hispanas por el centro. Pronto el escudo de

los hoplitas se generalizó entre los griegos, pero este escudo no está representado una sola vez en los escudos hispanos vistos por el interior. A finales del siglo VIII a.C. en un ánfora geométrica ática, con escena fúnebre, se pintó una fila de guerreros con un escudo redondo, precursor del de los hoplitas. Sobre un *skifos* ático de la segunda mitad del siglo VIII a.C. con arquero sobre el puente de la nave defendiéndola de dos asaltantes, éstos llevan escudos con anchas escotaduras, al igual que en la crátera ática de la misma fecha con combate en la proximidad de un navío. En cambio, en la crátera firmada por Aristonotos con combate naval, de la primera mitad del siglo VII a.C., los combatientes llevan el armamento de los hoplitas. Pronto el único escudo representado en los vasos de figuras negras fue el de los hoplitas, como en los tres hoplitas que disputan el cuerpo de un combatiente caído en tierra de una crátera corintia datada en torno al 600 a.C., o el *oinochoe* Chigi, obra de finales del siglo VII a.C. Un escudo que se abrazaba de la misma manera por el centro que los de las estelas hispanas está representado dos veces en el arte griego arcaico en un escudo de cerámica hallado en Tirinto con Aquiles y Pentesilea sobre el campo de batalla, obra de en torno al 700 a.C.

Estos escudos de las estelas hispanas están representados en los relieves asirios de tiempo de Tiglatpileser III (745-727 a.C.) o de Assurbanipal (668-627 a.C.); lo llevan los guerreros de los Pueblos del Mar, representados en los relieves de Medinet Habu. Los escudos adornados con círculos y bolas se repiten en los escudos de la gruta Ida de Creta, del siglo VIII a.C., escudo que es obra de artesanos fenicios, según la tesis de Dunbabin, y no griegos, hipótesis de Kunze. Estos escudos están ampliamente representados en las páteras fenicias, como en la copa de plata dorada hallada en la tumba Regolini-Galassi, de Cerveteri, fechada en los años 675-650 a.C., debida a un taller de artesanos fenicios instalados en Italia, o importada de Chipre o de Siria septentrional; en el lebete de la tumba Bernardini de Palestrina, del segundo cuarto del siglo VII a.C., el motivo de jinetes, infantes marchando y carros se repite en dos copas de Chipre, las de Dali y de Curium. Se ha supuesto que las piezas de la tumba Bernardini y las de Boston y Leiden, al igual que las halladas en las tumbas Regolini-Galassi, Barberini y Castellani, se atribuyen al mismo taller, localizado en Chipre, que trabajó a partir del 700 a.C. Desde finales del siglo VIII y los comienzos del siguiente, Chipre, como escribe M. A. Rizzo, es una de las etapas del comercio oriental hacia el Occidente. Algunos de los carros de las estelas hispanas podrían muy bien ser los mismos de las páteras fenicias (copas de la tumba Regolini-Galassi, pátera de la tumba Bernardini, etc.).

En la estela de Olivenza se representa un carro con sus ruedas y las cajas de otros tres sin ruedas. Las varas en la estela de Olivenza terminan en una vuelta enganchándose en el eje de la rueda exactamente como en los carros orientales: Hasanlu, siglos XIII-XII a.C.; en la pátera de Ugarit con cacería fechada en los siglos XIV y XIII a.C. y en dos sítulas, la Arnoaldi y la Vace.

En el carro de Olivenza, al igual que en los de Valencia de Alcántara II, Solana de Cabañas, Zarza Capilla, Las Herencias, Ategua, Cuatro Casas, Torrejón el Rubio y El Viso, no se indican los radios, al revés que en las estelas de Ategua, Cabeza de Buey I, El Viso III y Valencia de Alcántara II, lo que parece señalar que hay dos tipos de carros, uno de ellos de rueda maciza, como los carros chipriotas. Siguiendo a Powell y Piggott, somos de la opinión de que los prototipos de estos carros hispanos hay que buscarlos en el Mediterráneo oriental y concretamente en el llamado arte neohitita, como en los ejemplos de Zincirli, 832-810 a.C.; de Karkemish, de la segunda mitad del siglo VIII a.C. El uso del carro es múltiple: servía para la guerra, para ceremonias de parada y de recreo. Los carros representados en las estelas hispanas serían probablemente los carros usados en los rituales, que se quemarían y se depositarían en las tumbas, como lo prueban un ejemplar de La Joya y varios hallados en el sur de Portugal. Tampoco se debe descartar que los de dos ruedas fueran carros de guerra representados en las páteras fenicias.

Los carros, como la panoplia, eran señal del elevado estatus social y económico de estos guerreros, y seguramente serían, como el resto de la panoplia, regalos a los jefecillos locales de los fenicios asentados en la costa, en busca de minerales o esclavos. Estas estelas probarían la existencia de una aristocracia local, que mantenía relaciones con los colonizadores fenicios. Esta aristocracia guerrera recibía armas de muy diversas regiones, pues las espadas son de origen atlántico. Probablemente se trata de gentes indoeuropeas que controlarían las explotaciones agrícolas o mineras o las rutas comerciales, vigilarían los caminos y mantendrían pacificadas a las poblaciones indígenas, de modo que deambulasen tranquilamente mercaderes ambulantes. Su ocupación preferida y única sería la guerra. El dragado de la ría de Huelva, que se interpreta como ofrenda al río, y las espadas de tipo atlántico encontradas en la península Ibérica prueban la existencia de una casta guerrera, numerosa y activa.

Un elemento importante en la panoplia de estos guerreros[12] son los escudos con escotadura en V o en U y los cascos con cuernos (San

[12] M. C. Fernández Castro (1988), 500-534, 596-611.

Martinho, Magacela y Fuentes de Cantos, Herencia, Écija II y III, Esparragosa de Lares, El Viso IV, Guadamaz, Capilla I). El carro de Huelva lleva una decoración de protomos de león que se repite en la caja del carro de Salamina de Chipre del siglo VIII, tumba 79. Estos cascos de cuernos son los mismos que llevan los guerreros sardos, lo cual no quiere decir que los cascos hispanos provengan directamente de Cerdeña, sino que en otros lugares del Mediterráneo de fuerte influjo fenicio, como la isla itálica y el área hispana, donde aparecen principalmente estas estelas del Tajo para abajo, y aproximadamente en la misma fecha, se usaban estos cascos liriformes. Se les ha comparado frecuentemente con los cascos de cuernos de lira de Visko, pero como demostró muy bien hace años H. Norling, este casco por su técnica de fundición no puede proceder de Dinamarca, sino muy seguramente de Etruria. La tierra propia de los cascos con cuernos es el Oriente. En Chipre se les documenta ya en dos imágenes de dioses fechadas a finales del siglo XIII a.C. o a comienzos del siglo XII a.C. procedentes de Enkomi. Los guerreros pintados del vaso micénico datado hacia el año 1200 a.C. son probablemente, a juzgar por su casco con cuernos, mercenarios procedentes de las costas sirias, donde son frecuentes estos tipos de cascos, como lo prueban la estela de Baluq del siglo XII-XI a.C., el Baal combatiendo hallado en el gran templo de Ras Shamra datado en una fecha tan temprana como el espacio comprendido entre los años 1900-1750 a.C., el dios El vestido a la moda siria de Ras Shamra del siglo XII a.C. o los guerreros de los Pueblos del Mar representados en Medinet Habu. Dos guerreros de Karkemish, con lanzas y escudos ovales, llevan cascos, que son un paralelo muy próximo para el casco empenachado de Cabeza de Buey. Otros cascos de las estelas hispanas son propios de Europa, como los de Santa Ana de Trujillo y Valencia de Alcántara III.

Los escudos con escotadura en V (Robledillo de Trujillo, Ibahernando, Arroyo de Bonoval, Torrejón el Rubio I, Granja de Céspedes, Zarza de Montánchez, Torre de Alocaz, Alburquerque, Solana de Cabañas, Figueira, Cabeza de Buey, Santa Ana de Trujillo, Brozas, Evidel II, Valencia de Alcántara, Magacela) tienen un paralelo en un ejemplar del monte Ida en Creta, siglo VIII a.C., obra de artesanos fenicios, y los de escotadura en U sobre un escudo de los Pueblos del Mar, de tiempos de Ramsés II, que sería el más antiguo prototipo, quizá están representados en los escudos del citado vaso micénico del siglo XII a.C. según la sugerencia de A. Canto.

Otros elementos de estas estelas llevan también al Oriente como lugar de procedencia, como la fíbula de codo de las estelas hispanas,

de probable origen chipriota (S. Martinho II, Castello Blanco, Santa Ana de Trujillo, Cabeza de Buey, Brozas, Torrejón el Rubio I y II), que indican la introducción de modas en el vestir que necesitaban esta fíbula. Algunos temas de la cerámica pintada de Cástulo del período orientalizante parecen copiados de vestidos pintados o bordados, en cuya confección eran tan famosas las mujeres fenicias. Las liras de Cinco Villas de Aragón y de Zarza Capilla son en nuestra opinión igualmente de origen fenicio y probarían también la introducción de rituales funerarios en los que la música o la danza (Ategua) desempeñaban un papel importante. Unos crótalos han aparecido en la necrópolis orientalizante de Medellín. Todo esto indica la penetración de rituales de origen oriental traídos por los fenicios y generalizados entre las capas aristocráticas de las gentes hispanas representadas en las estelas. Se ha pensado frecuentemente que los guerreros de las estelas estaban heroizados. Por lo tanto, la heroización sería traída por los fenicios y extendida entre la aristocracia guerrera, al igual que se propagaron la religión fenicia y los rituales funerarios, por lo menos del Tajo para abajo y por el Levante ibérico[13]. En el sarcófago de Ahiram de Biblos, obra del siglo XII a.C., el difunto entronizado está heroizado, como lo indican la actitud orante de los brazos de los personajes y las ofrendas[14].

La opinión que nosotros[15] encontramos más probable, basada en el escudo en V del monte Ida y en los votivos del Heraion de Samos, también con escotadura en U, isla con la que el Occidente mantenía contactos desde finales del siglo VII a.C. como lo prueban el viaje de Colaios a Tartesos y los peines tipo Carmona hallados en el Heraion, de una técnica que por entonces no se usaba ya en el Oriente y sí en el II milenio a.C., como en la placa de marfil de Megiddo, con el retorno triunfal del príncipe, o en la caja de marfil con escenas de cacerías, es la de Bo Gräslund, de Uppsala, que propone la teoría de que la difusión de estos escudos por el Mediterráneo se relaciona con las actividades comerciales de los fenicios y de los orientales durante los siglos VIII-VII a.C. Según el sabio sueco, es discutible que estos escudos sean típicamente griegos. Las áreas donde han aparecido, en el Egeo, Samos, Rodas, Creta y Chipre, son periféricas al mundo griego. Estas islas, al final del siglo IX a.C., se encontraban en estrecho contacto con el Próximo Oriente; mantenían intensas relaciones con el área sirio-pa-

13 J. M. Blázquez (1993), 117-138.

14 A. Parrot, M. H. Chenab, S. Moscati (1975), 76, fig. 77. También M. C. Fernández Castro (1988, 603-605) habla de guerreros heroizados.

15 J. M. Blázquez (1993), 169-170.

lestina durante los siglos siguientes, lo que se confirma por los exvotos del Heraion de Samos. En estos intercambios fue Grecia la que recibió la parte más importante. Chipre y Rodas pueden ser consideradas como los principales centros de la cultura fenicia en este tiempo. La cueva del Ida en Creta y el Heraion de Samos, donde se han hallado los escudos, contienen gran número de elementos fenicios. La distribución en el Egeo de los escudos, tipo Herzsprung, prueba que estos escudos no son específicamente griegos. Lo mismo parece desprenderse de su difusión en la península Ibérica.

En Cerdeña la última cultura nurágica tiene relaciones ligeras con los griegos y muy intensas con los fenicios. Durante el siglo VII a.C. la zona suroeste de la isla puede ser considerada parcialmente como una regular colonia fenicia. Según este autor, durante el siglo VII a.C. las figuras de bronce con escudos, que pueden ser una variante sarda de los escudos Herzsprung, tienen muchos elementos sirio-fenicios, y la mayoría de estos bronces, al parecer, se ha hallado en un contexto de actividades fenicias en la isla durante los siglos VIII-VI a.C. Bo Gräslund recuerda que, salvo el escudo de Substantion y la representación más reciente en la sítula de la Certosa, los principales grupos de los escudos tipo Herzsprung en el Mediterráneo se han encontrado en áreas más bien de influjo fenicio que griego. La difusión coincide con otros elementos del sur del Egeo/Próximo Oriente, como las fíbulas tipo Megiddo o de Kurion, o las fíbulas de Huelva, que se representan junto con los escudos tipo Herzsprung de la península Ibérica. Los únicos escudos orientales que se pueden relacionar, probablemente, con los de tipo Herzsprung parecen ser los de Karkemish y el oval del palacio de Arslan-Tash.

De todo ello deduce el autor sueco que, quizá, los escudos tipo Herzsprung se originaron en el sureste del Egeo y en el área chipriota, que no son un fenómeno específicamente griego y necesariamente no fenicio; «but it seems obvious that the diffusion of the type in the Mediterraneans is connected with Phoenicians and Oriental activities during the 8th and 7th centuries B.C.».

Los escudos con escotadura en V pudieron venir con la precolonización fenicia, si se acepta la tesis de M. Almagro[16], al igual que según

[16] M. Almagro-Gorbea (1988), 280-281. Sobre la etapa precolonial en Occidente véase J. Alvar (1988), 429-443; M. Almagro-Gorbea (1988), 389-398; R. Rubio (1988), 407-418; C. González Wagner (1988), 419-428; M. Fernández Miranda (1988), 460. Se admite por todos estos investigadores una etapa precolonial. En general: VV. AA. (1988). Sobre Grecia en época de las estelas hispanas, véase VV. AA. (1990), *íd.* (1983). Sobre los fenicios en Occidente, véase H. G. Niemeyer (ed.) (1982), *íd.* (1984).

este investigador un casco de tipo apuntado oriental del depósito de la ría de Huelva, con paralelos en las representaciones de Herencia y tal vez de Solana de Cabañas, y otros objetos. Hawkes, el famoso prehistoriador de Oxford, con el que me unió una gran amistad, me comunicó por escrito que si los fenicios estaban ya en Occidente en el siglo IX a.C., lo que nosotros creemos cierto, pues Bikay me ha comunicado de palabra que en Málaga hay cerámica de Tiro del siglo X a.C., los influjos al NO de Europa irían de S a N y no al revés. Los griegos comerciaron directamente, desde finales del siglo VII a.C. a partir del viaje de Colaios de Samos, con Tartesos[17]. Relativamente cerca de la costa han aparecido estas estelas, como la media docena larga de Córdoba. Alguna con grandes cuernos hacia arriba como una procedente del valle del Zújar, en el término municipal de El Viso[18]. Un escudo ha aparecido en una tumba de Huelva. El uso de estos monumentos que indicarían la tumba de estos guerreros no es típico de la península Ibérica.

Estelas de guerreros están documentadas fuera de la península Ibérica. Baste recordar las de Filetto, con soldado armado con dos dardos y un hacha[19], y la de Pontevecchio[20], con puñal sobre el vientre, de la misma fecha, y sus congéneres de esta región de Lunigiana. Se ha pensado que representan dioses o héroes divinizados.

Tartesos estaba gobernada por una monarquía, al igual que Etruria. El monarca más famoso fue Argantonio. Posiblemente esta aristocracia guerrera de las estelas estaría en buenas relaciones con los monarcas[21]. Esta aristocracia guerrera local no tenía actuación en los asentamientos fenicios, lo que explica que no esté documentada en la costa, salvo en Huelva, poblado indígena. En la costa meridional se apiñaban las factorías fenicias.

S. Celestino ha publicado un fundamental libro sobre las estelas. Señala que las zonas bien definidas de las estelas son: la sierra de Gata, el valle del Tajo-Montánchez, el valle del Guadiana-Zújar y el valle del Guadalquivir. Dos nuevas zonas se ubican en el sur de Portugal y en Zaragoza. No se han descubierto hasta el momento presente nexos o

[17] R. Olmos (1989), 495-518. Sobre Tartesos, con el que se relacionan estas estelas, véase J. M. Blázquez (1975); F. Fernández Jurado (1988-1989); J. Alvar, J. M. Blázquez (eds.) (1993).

[18] A. Ibáñez (1987), 64-65.

[19] R. Bianchi Bandinelli, A. Giuliano (1974), 55, fig. 58.

[20] *Ibídem*, 57, fig. 60.

[21] J. Caro Baroja (1971), 77-124.

jalones entre estas regiones. S. Celestino aboga por el brote gradual de una clase dominante de carácter guerrero y de economía ganadera que ocupa poco a poco otras zonas. Las primeras estelas debieron surgir, según este autor, en la sierra de Gata. Estas estelas seguirán apareciendo en el valle del Tajo-Montánchez. La aparición de tres estelas en las zonas meridionales, Quintana de la Serena, y dos en Córdoba, obliga a ser muy cauto sobre el origen de las estelas. El fenómeno puedo surgir en todo el espacio geográfico de las estelas. La presencia del guerrero modifica la disposición anterior.

Las estelas debieron ligarse al auge económico de los grupos, pero también a una variación del ritual funerario, pero no se perciben grandes cambios entre las poblaciones autóctonas. Los soportes eran losas o tapas de tumbas, por lo que se mantendría la inhumación en cista.

La presencia de las estelas se ha justificado por la importancia de los metales y la organización de las vías comerciales. S. Celestino es de la opinión de que los recursos naturales contradicen radicalmente estos supuestos. Tan sólo en la zona de Gata hay minerales, oro aluvial. Estas gentes avanzarían hacia la zona meridional cacereña, cruzando el Tajo, asentándose en las sierras de Guadalupe, Montánchez y San Mamel, aptas para la ganadería. La concentración de estelas en el valle del Guadiana y del Zújar induce a pensar en la creación de un nuevo foco en un territorio cercano al núcleo económico del Bajo Guadalquivir, muy apropiado para la ganadería y para la agricultura.

El control del territorio, el auge del comercio y la ocupación de lugares estratégicos debieron de desempeñar un papel importante, al igual que el mayor poder que adquirirían los personajes representados en las estelas. Los lugares vecinos al Guadalquivir eran muy apropiados para las explotaciones ganaderas, agrícolas y mineras. Este momento coincide con un gran decaimiento de las representaciones de armas, de pérdida de los elementos de gran simbolismo dentro de las decoraciones, como los escudos con escotadura en V. Alcanzaron importancia los espejos, los peines, las fíbulas o los instrumentos musicales. Las estelas de Ategua y de Zarza Capilla III indican una nueva concepción económica y social, ya dentro del período orientalizante. Las estelas del Bajo Alentejo y del Algarve portugués prueban la llegada de estas gentes al foco tartésico.

S. Celestino estudia el origen y la difusión de las estelas, basado en los diferentes objetos representados en las estelas. Los escudos con escotadura en V los cree de origen atlántico, al igual que otras armas de carácter ofensivo, como lanzas y espadas de bronce, los cascos de cimera, y la orfebrería extremeña y portuguesa. Este autor considera los es-

cudos como un producto indígena, ya que los escudos irlandeses no pueden ser anteriores al siglo VII. Rechaza S. Celestino la variante oriental, pues los escudos en bronce o arcilla pudieron ser llevados a Chipre y a otros puntos del Egeo, como ofrendas del Occidente, y no sobrepasarían el siglo VIII a.C.

La influencia atlántica en el oeste peninsular coincide con el paulatino movimiento de estos pueblos grabadores de estelas hacia el sur del valle del Tajo, coincidiendo con las primeras manifestaciones de objetos de origen mediterráneo.

Esta corriente mediterránea aparece entre los siglos X y IX. La dualidad atlántico-mediterránea en las estelas es clara. Estas gentes mediterráneas debieron de conocer la península Ibérica con las migraciones de los Pueblos del Mar.

La llegada de los fenicios la fecha S. Celestino a mediados del siglo IX y en el siglo VIII. Las estelas desaparecen paulatinamente con la llegada de los fenicios. Fueron sustituidas por la escritura, también símbolo de prestigio. Hasta el siglo VI perviven las estelas con inscripciones del suroeste. Las decoradas se dejaron de usar hacia la primera mitad del siglo VII. Los nuevos ritos funerarios se extendieron por Huelva y el Guadalquivir y penetraron hasta Extremadura y la Meseta meridional. Piensa este autor que los personajes representados en las estelas pusieron a disposición de los fenicios la mano de obra necesaria para las explotaciones mineras de Huelva, sin abandonar la agricultura y la ganadería. Estos personajes garantizarían el comercio tartésico interior.

El control de las vías de comunicación se observa exclusivamente en el territorio donde aparecen las estelas, y debía establecerse sobre los productos del exterior que llegaban a estas zonas. Los guerreros controlarían los rebaños.

Las estelas tendrían claro sentido funerario. Se ha propuesto también que fueran hitos de camino a final de la Edad del Bronce, pero esta interpretación parece menos segura.

En cuanto a la cronología, S. Celestino piensa en un período extenso, desde los inicios del Bronce Final I —para las losas decoradas— hasta el período orientalizante. La estela hallada en el monumento de Cancho Roano, reaprovechada como umbral, se fecha a principios del siglo V, pero pertenece a un momento anterior.

Es conveniente recordar más extensamente de lo que se ha hecho en las líneas anteriores la opinión de M. C. Fernández Castro, que difiere de otros estudios. M. C. Fernández Castro ha estudiado también las estelas. Según esta autora, las estelas extremeñas pudieron, a juzgar por ciertos signos, erigirse en el transcurso del 900 al 800 a.C. en la

Alta Extremadura (Cáceres), y tuvieron una existencia prolongada. Estas estelas son las más simples y sólo representan armas (Santa Ana de Trujillo, El Carneril, Ibahernando, Robledillo de Trujillo). El escudo es con escotadura en V. En el ejemplar hallado en la Dehesa de las Pueblas, en Brozas (Cáceres), igualmente con escotadura en V, se añaden a las armas del guerrero una fíbula con resorte en espiral, y arco acodado; un peine rectangular, y un espejo. El espejo aparece en la estela de Tres Arroyos (Alburquerque, Badajoz) junto a las armas, y en la I de Valencia de Alcántara (Cáceres), y San Martín de Trevejo (Cáceres). A continuación se introdujo el carro con caja cerrada al frente en semicírculo y abierta por la parte trasera, con dos anillas para subir (II de Valencia de Alcántara; I de Torrejón el Rubio, Cáceres). En la estela de Solana de Cabañas (Cáceres), a estos elementos se añade la representación del guerrero, que también aparece en Zarza de Montánchez (Cáceres). Todas estas estelas tienen escudos con escotadura en V y ajuar propio de un guerrero. Los escudos pertenecen al tipo Herzsprung, con escotadura en U, propio de Escandinavia y de Centroeuropa, que no se adoptó en la península Ibérica. Se han señalado dos zonas contrapuestas para el origen de las escudos extremeños: el Egeo (Chipre, Samos y Creta), e Irlanda, estos últimos fechados entre 800-200 a.C. Los escudos con escotadura en V del Egeo proceden de Idalión (Chipre), del Hekatompedon de Samos, de cerámica y de tamaño diminuto, y de Delfos, en bronce. Los escudos de Samos no son anteriores a finales del siglo VIII a.C.; el de Idalión no es de mucho antes del 700 a.C. y pervive entre los años 700-600 a.C.; los del monte Ida (Creta) se datan hoy en el siglo VII. El escudo de Palaepaphos (Chipre) se fecha a comienzos del siglo VII a.C. M. C. Fernández Castro opina que los escudos con escotadura en V en el siglo VII a.C. se difunden en el Mediterráneo oriental y occidental. Los escudos con escotaduras en U son un producto centroeuropeo, que se generalizó en la Europa nórdica y atlántica, principalmente en torno al 700 a.C. En Occidente pudo darse la transformación del escudo en U en V. Estos últimos serían una creación de la Europa atlántica. Los cascos con cimera cresteada, los cree esta autora de procedencia atlántica. Las fíbulas de codo serían de origen siciliano.

F. Quesada ha estudiado el origen egeo de los carros grabados en las estelas del suroeste hispánico. La cronología de estos carros caería entre los siglos IX y VIII a.C., lo que creemos muy probable. Encontramos, al contrario, muy discutible, aunque no la rechazamos de plano, la tesis de S. Celestino de que los escudos del Egeo sean ofrendas procedentes del Occidente. Somos de la opinión de traer los objetos de

Oriente al Occidente y no al revés, salvo casos verdaderamente excepcionales como los peines tipo Carmona, hallados en el Heraion de Samos. El escudo del monte Ida, al igual que las restantes piezas del grupo, está fabricado por artesanos fenicios, no griegos, como demuestró ya hace muchos años para todo este conjunto Dunbabin. El escudo pertenece al mismo grupo, que no puede proceder de talleres de Occidente.

Glen Markoe es de la opinión de que los escudos de Creta son productos de un taller cretense directamente influenciado por modelos específicamente fenicios. Boardman sugiere la existencia de una pequeña comunidad de fundidores en Creta, tesis que tiene confirmación en la presencia en Fortetsa de un asentamiento de orfebres emigrantes orientales. Según Glen Markoe dos páteras de bronce de la gruta del monte Ida y una tercera de Fortetsa son importaciones fenicias. Los marfiles de esta gruta son importaciones de Siria o de Fenicia y se datan en la mitad del siglo VIII o con anterioridad. El cuenco de bronce con inscripción fenicia, hallado en una tumba de Knossos, fechado a comienzos del siglo IX o antes, prueba la presencia de un artesano fenicio en la isla en fecha tan temprana. Todos estos datos nos inclinan a defender que el escudo con escotadura en V cretense es un producto de un taller fenicio que trabajaba en la isla, y los fenicios pudieron traerlos al Occidente. La fecha de los escudos cretenses, según Glen Markoe, oscila entre los años 740-730 y 680 a.C.

Bibliografía

Acosta, P., *Historia de España. 1. Prehistoria*, Madrid, 1986.

Almagro Basch, M., *Historia de España. I. España Prehistórica. 1*, Madrid, 1947.

— *Las estelas decoradas del suroeste peninsular*, Madrid, 1966.

Almagro-Gorbea, M., «Representaciones de barcos en el arte rupestre de la Península Ibérica. Aportaciones a la navegación precolonial desde el Mediterráneo oriental», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar*, Madrid, 1988.

— *et al.*, *Protohistoria de la Península Ibérica*, Barcelona, 2001.

Alvar, J., «La precoloniación y el tráfico marítimo fenicio por el estrecho», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar*, Madrid, 1988.

— y Blázquez, J. M. (eds.), *Los enigmas de Tarteso*, Madrid, 1993; con toda la bibliografía menuda.

Barceló, J. A., «Las estelas decoradas del sudoeste de la Península Ibérica», en M. E. Aubet (ed.), *Tartessos. Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Sabadell, 1989.

— «Problemas en la interpretación del grupo andaluz de estelas decoradas del sudoeste», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía,* Córdoba, 1993.

BLÁZQUEZ, J. M., *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente,* Salamanca, 1975.

— *Prehistoria y Edad Antigua I,* Madrid, 1988.

— *Prehistoria y primeras culturas,* Barcelona, 1991.

— *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992.

— «El enigma de la religión tartésica», *Los enigmas de Tartesos,* Madrid, 1993.

— *et al., Historia de Oriente Antiguo,* Madrid, 1992.

— *et al., Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma,* Madrid, 1993.

— ALVAR, J. y GONZÁLEZ WAGNER, C., *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo,* Madrid, 1999.

CARO BAROJA, J., «La "realeza" y los reyes en la España antigua», *Estudios sobre la España antigua,* Madrid, 1971.

CELESTINO, S., *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartésico,* Barcelona, 2001.

EMILIOZZI, E. (coord.), *Carri da guerra e principi etruschi,* Roma, 2000; puede dar alguna luz sobre las estelas hispanas de guerreros.

FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., *Arqueología protohistórica de la Península Ibérica (siglos X a VIII a.C.),* Madrid, 1988.

FERNÁNDEZ JURADO, F., *Tartessos y Huelva* (HA X-XI), Huelva, 1988-1989.

FERNÁNDEZ MIRANDA, M., «La navegación fenicia hacia el lejano Occidente y el estrecho de Gibraltar», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, 1988.

GALÁN, E., *Estelas, paisaje y territorio en el Bronce Final del suroeste de la Península Ibérica,* Madrid, 1993.

GONZÁLEZ WAGNER, C., «Gadir y los más antiguos asentamientos fenicios al este del Estrecho», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, 1988.

— y ALVAR, J., «Fenicios en Occidente: la colonización agrícola», *RSF,* XVII.1, 1989.

IBÁÑEZ, A., «Recuperación de dos estelas decoradas», *Rev. de Arqueología,* VII.80, 1987.

JIMÉNEZ, J., *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica,* Madrid, 2002.

MARKOE, G., *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean,* Berkeley, 1985.

MARTÍN RUIZ, J., *Catálogo documentado de los fenicios en Andalucía,* Sevilla, 1995.

MORENO ARRASTIO, F. J., «Sobre la obviedad, las estelas decoradas y sus agrupaciones», *Gerión,* 16, 1998.

— «Conflictos y perspectivas en el periodo precolonial tartésico», *Gerión,* 17, 1999.

— «Tartessos, estelas, modelos pesimistas», P. Fernández Uriel; C. G. Wagner y F. López Pardo, *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo. Actas del I Coloquio del CEFYP*, Madrid, 2000.

MOSCATI, S., *Gli Italici. L'arte*, Milán, 1983.

NIEMEYER, H. G. (ed.), *Phönizier im Westen*, Maguncia, 1982.

— «Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers», *JRGZM*, 31, 1984.

PARROT, A., CHEHAB, M. H. y MOSCATI, S., *Les phéniciens. L'expansion phénicienne, Carthage*, París, 1975.

PELLICER, M., *Historia de España I. Prehistoria*, Madrid, 1986.

PINGEL, V., «Bemerkungen zu den ritzverzierten Stelen im Südwesten der Iberischen Halbinsel», en J. Untermann y F. Villar (eds.), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana*, 1993.

QUESADA, F., «Datos para una filiación egea de los carros grabados en las Estelas del Suroeste», en Carlos de la Casa (ed.), *V Congreso Internacional de Estelas Funerarias*, Soria, 1994.

RUBIO, R., «La fundación de Cádiz en el período precolonial fenicio en la región del Estrecho», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar*, Madrid, 1988.

TORRES, M., *Tartessos*, Madrid, 2002.

VV. AA., *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Estocolmo, 1983.

— *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Roma, 1988.

— *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C.*, Maguncia, 1990.

— *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997.

— *Argantonio, Rey de Tartessos*, Valencia, 2000.

Capítulo II

Relaciones entre la Meseta y Oretania

Introducción

En el discurso del trabajo trataremos de contestar a dos cuestiones muy definidas: los topónimos y los objetos materiales de origen o influencia indoeuropea que aparecen en Oretania ¿se generaron como consecuencia del posible componente celta de sus tribus, o bien por el flujo de carácter interpersonal y cultural Meseta-Oretania?

Antes de introducirnos en el tema, conviene que hagamos un breve alto y concretemos la ubicación de Oretania, sus límites y sus ciudades.

Estrabón (3, 4, 12) escribe que el río Guadalquivir, cuyas fuentes se encuentran en la Orospeda, atraviesa la Oretania en su fluir hacia la Bética. Según el geógrafo (3, 3, 1), los oretanos son, entre los vetones, carpetanos y lusitanos, los más meridionales, llegando incluso hasta la costa, hasta el estrecho de Gibraltar. En otro párrafo (3, 4, 2), indica que partiendo de Calpe, cruza la Bastetania y el país de los oretanos una cordillera, Sierra Nevada, cubierta de densos bosques y corpulentos árboles, que separa la zona costera de la interior. Cuando describe la costa entre Calpe y Cartagena dice: «en ella viven la mayoría de los bastetanos y una parte de los oretanos» (3, 4, 1). Y también (3, 4, 14) señala que al sur de los celtíberos «siguen los pueblos que habitan la Orospeda y las tierras que baña el Júcar. Estos pueblos son los edetanos hasta Cartagena y los bastetanos y oretanos hasta cerca de Málaga».

Plinio (3, 19) sitúa a los oretanos en el interior, entre los mentesanos y los carpetanos.

Estrabón (3, 3, 2) y Esteban de Bizancio, que toman la noticia de Artemidoro, relacionan como las ciudades más importantes de Oretania, Orisia, Oria u Oretum, actualmente Granátula de Calatrava o tal vez Alarcos, en la provincia de Ciudad Real, y Cástulo, cerca de Linares (Jaén). Serían ciudades oretanas, según Ptolomeo: al sur del Guadalquivir, Tuia (quizá Toya-Peal de Becerro) y Laecuris. Al norte del Guadiana, Salaria. Entre el Guadalquivir y el Guadiana, Biatia, Cástulo, Luparia, Mentesa, Cervaria, Miróbriga, Salica, Libisosa o Lezuza, Oria, Orisia u Oretum, Aemiliana y Sisapo, ahora Almadén en Ciudad Real. Probablemente ciudad oretana sería Baecula (Bailén, Jaén). Y también serían oretanas Ilucia, Noliba y Cusibi.

Los oretanos se extendían por gran parte de la zona oriental de Castilla la Nueva, la actual comunidad de Castilla-La Mancha, hacia Ciudad Real y por Jaén, en la Alta Andalucía.

Según A. Iniesta[1], Oretania por el oeste incluiría la provincia de Ciudad Real. Almadén, la antigua Sisapo, sería oretana. El límite norte, con la Carpetania, habría que situarlo en los montes de Toledo. Laminiun, Argamasilla de Alba o Alhambra, es enclave carpetano. A partir de éste sólo se conoce que Lezuza es oretana. El límite por el norte se encontraría en la divisoria entre Cuenca y Albacete. En el sur el límite estaría en la sierra de Alcudia, incluyendo en Oretania la cuenca del río Guadalmez, hasta la divisoria de aguas con el Guadalquivir, alcanzando finalmente la región de Cástulo. Probablemente Toya pudiera incluirse en Oretania, a pesar de que culturalmente pertenece a Bastetania. Se conoce arqueológicamente la expansión de grupos oretanos, de ahí que quizá la zona de Toya fuera ocupada por ellos. La vinculación de Castellones de Ceal con Toya y su posición en la ruta que desde el Alto Quípar en Murcia, a través de Huéscar y Pozo Halcón, lleva a Peal de Becerro refuerza esta hipótesis. La extensión de Oretania hacia el Este y Sureste oscila según los textos, que incluso la llevan hasta la costa.

PUEBLOS INDOEUROPEOS

Los invasores indoeuropeos llegaron a la península Ibérica empujados por la presión demográfica, en busca de nuevas tierras donde asentarse. Aunque la dinámica protohistórica es ambigua, puede asegu-

[1] «Pueblos del cuadrante sudoriental de la Península Ibérica. Oretanos», en *Historia de España 2. Colonizaciones y formación de los pueblos prerromanos (1200-218 a.C.)*, Madrid, 1989, 334-339.

rarse que se creó una situación inestable en el encuentro entre invasores e invadidos. Aunque no parece que las invasiones se produjeran en grandes contingentes, los grupos, en su lento fluir, se asentarían en los lugares en los que se pudiesen imponer por la fuerza o bien contemporizar con los nativos. En muchos casos su lengua, costumbres y arte se impondrían, en otros serían absorbidos o convivirían con los grupos autóctonos.

Los indoeuropeos en marcha milenaria desde sus remotos lugares de origen en las estepas de la Rusia meridional, junto a las orillas del mar Negro, y en los confines cárpato-danubianos o desde donde fuera su lugar de origen, pues son muchas las teorías al respecto, son, cuando arriban a la Península, pueblos desarraigados de la Europa húmeda, pastores que marchan con sus enseres, familias y ganados. Se hallan en posesión de excelentes técnicas para la forja de utensilios metálicos y para la fabricación de cerámica. Requieren, pues, como lugares idóneos para asentarse, aquellos en los que se aúnan buenos pastos, tierras fértiles, cercanía al agua y un subsuelo rico en minerales.

Podemos suponer que los grupos indoeuropeos se extendieron a la mayor parte de la Península. Y parece lógico pensar que los invasores más antiguos marcharan hacia las regiones de mayor riqueza agrícola, ganadera y en minerales.

No hay que descartar que a las migraciones que fluyen por los Pirineos se sumen otras por el Atlántico, siguiendo las antiguas vías del estaño, que discurrían de Tartesos a Bretaña, Gran Bretaña, Irlanda y vuelta. Y también que por el Mediterráneo llegasen grupos, producto de la época de las grandes convulsiones y movimientos originados por los denominados genéricamente Pueblos del Mar[2].

Las primeras migraciones indoeuropeas pudieron ser precélticas. Más tarde, cuando en el período B de Hallstatt, se formó la nación celta, en Centroeuropa, sus componentes emprenden, a su vez, migraciones. Según M. Almagro-Gorbea[3], en el Bronce Final y en torno al ini-

---

[2] A. Tovar, «Lenguas y pueblos de la Antigua Hispania. Lo que sabemos de nuestros antepasados protohistóricos», *IV Coloquio Internacional de lenguas y culturas paleohispánicas*, Vitoria, 1985, 18 y sigs.

[3] «La iberización de las zonas orientales de la Meseta», *Simposi Internacional Els Orígens del món ibèric* (Ampurias-Barcelona, 1977), *Ampurias*, 38-40, 1976-1978, 93-156. Del mismo autor, véase «El Pic dels Corbs de Sagunto y los Campos de Urnas del NE de la Península Ibérica», *Saguntum PLAV*, 12, 1977, 89-144. También M. Almagro Gorbea y D. Fernández Galiano, *Excavaciones en el Cerro Ecce Homo (Alcalá de Henares, Madrid)*, Madrid, 1980, sobre todo 123-215.

cio del último milenio debe colocarse en la Meseta la introducción de los primeros elementos culturales de origen ultrapirenaico, es decir, al final de la cultura Ecce Homo I. Por tanto, la cronología del asentamiento en Oretania debe comprender fechas más bajas, como veremos más adelante.

Indoeuropeos en Oretania

Existe la incógnita de si la presencia indoeuropea que se detecta en Oretania es producto de una migración directa, lo cual entra dentro de lo posible, o bien dimana de los grupos asentados al norte de Sierra Morena.

Es Oretania una región que a pesar de la fuerte presencia de indoeuropeos en su entorno, conserva sus rasgos indígenas, muy influenciados por las aportaciones de los contingentes de comerciantes fenicios, púnicos y quizá griegos, con los que frecuentemente trataron en sus trueques. No hay que olvidar que gran parte de Oretania es muy rica en minerales, y que ello fue conocido por los pueblos mediterráneos al menos desde finales del siglo VIII a.C.[4]. Éstos hicieron adoptar a aquéllos, sobre todo, lógicamente, a las clases dirigentes, ciertas formas de refinamiento oriental, el gusto por objetos exóticos, que llegan a sus poblados en las caravanas de mercaderes.

Según Tovar[5], los oretanos son pueblos indoeuropeizados, en su onomástica personal y toponimia. Indica el citado autor que en Cástulo hay huellas de lenguas indoeuropeas y recuerda la inscripción núm. XLV de Hübner, *P. Cornelius P. l. Diphilus Castlosaic*[6]. Señala, también, que en Obulco, actualmente Porcuna (Jaén), las monedas muestran, junto a palabras ibéricas, otras que podrían ser celtas[7].

En Oretania hay vestigios arqueológicos de la huella indoeuropea. Podemos citar al respecto joyas, cinturones, armas de bronce y hierro y determinadas cerámicas, como las grafitadas. Comprenden estas cerámicas recipientes de variadas formas y tamaños, modelados a mano, con superficies color gris o negro y brillo metálico, conseguido por un

---

[4] J. M. Blázquez y J. Valiente, *Cástulo, III, EAE,* 117, 1981. J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y F. López, *Cástulo V, EAE,* 140, 1985. Se trata sobre los primeros contactos con grupos del sur y Cástulo.

[5] «Lenguas y pueblos de la Antigua Hispania», 6.

[6] *Ibíd.,* 20.

[7] *Ibíd.,* 8.

engobe de grafito aplicado a las superficies, a veces muy espatuladas. Estas cerámicas parecen estar indicando conexiones con ambientes continentales o indoeuropeos de la Península y, en consecuencia, con el mundo transpirenaico. En efecto, las cerámicas grafitadas peninsulares se documentan en áreas de cultura céltica y más concretamente relacionadas con la penetración de los Campos de Urnas[8]. Es un producto típico del Bronce Final e inicio de la Edad del Hierro.

En Turdetania, región cercana a la oretana, la presencia de indoeuropeos, mejor dicho, de restos en los que se observa el rastro cultural indoeuropeo, data de muy antiguo. Por lo menos desde el año 800 a.C., fecha que Hawkes[9] da a las espadas de la ría de Huelva y que M. Almagro[10] rebaja hasta el 750 a.C. Posiblemente la llegada de estos indoeuropeos, que pueden atestiguar las espadas, a la ría de Huelva había sido precedida por la llegada de otros indoeuropeos por mar, que tal vez procedían de Asia Menor, donde se encontraban ya desde el 1900 o 1800 a.C., y serían los portadores de los topónimos en *Hipo,* que no tienen paralelos en Europa y sí en Anatolia, como Ipolcobulca, en la Bética, en la región de Alcalá la Real *(CIL, II,* 218), Hippo Nova, citada por Plinio (3, 10), en el *conventus* de Córdoba, Iponuba, hacia Baena, en la Bética, mencionada en varias inscripciones *(CIL, II,* 1638, 1639, 5464), Iporca, Constantina *(CIL, II,* 135) e Hippo, suroeste de Toledo (Liv., 39, 30).

Se podrían seguir enumerando los considerables testimonios que denotan el ambiente indoeuropeo en la Baja y la Alta Andalucía, Turdetania y Oretania, pero en el estado actual de la investigación arqueológica no se daría respuesta satisfactoria al interrogante planteado al principio de si el elemento indoeuropeo de Oretania —se puede extender el planteamiento a Turdetania— proviene de una aportación directa de grupos ultrapirenaicos o mediterráneos o de grupos indoeuropeos ya asentados en la Meseta. Respecto a la primera cuestión, no hay seguridad absoluta, evidencias más o menos fuertes sí, pero tampoco puede demostrarse con rotundidad la migración directa, al menos hasta ahora. En cuanto a la segunda, sí parecen concretarse, cada vez más, las influencias interminentes de la Meseta hacia Oretania. Veamos a continuación.

---

[8] J. M. Blázquez y J. Valiente, *op. cit.*, 220-224. También J. Valiente, «Cerámicas grafitadas de la comarca seguntina», *NAH*, 9, 1982, 117-136.

[9] «Las relaciones atlánticas del mundo tartesio», en *Tartesos. V Symposium de Prehistoria Peninsular* (Jerez de la Frontera, 1968), Barcelona, 1969, 185-190.

[10] «El hallazgo de la ría de Huelva y el final de la Edad del Bronce en el Occidente de Europa», *Ampurias*, 2, 1940, 85 y sigs.

Influencias de la Meseta sobre Oretania durante el Bronce Final y el Hierro I

La evolución cultural de las tierras andaluzas tras la denominada fase Argar B, propia del Bronce Pleno, se perfila, según los últimos descubrimientos, como un complicado cajón de sastre, en el que a tenor de influencias de diversa procedencia, se alcanza un estadio que en un primer momento se caracteriza por la llegada de fuertes influjos de la Meseta que se superpondrán al aludido horizonte del Bronce Medio.

Hoy por hoy se podrían perfilar dos tendencias en cuanto a la ocupación de Andalucía por parte de grupos procedentes de la Meseta —en este apartado ampliamos las referencias no sólo a Oretania, sino a la Alta Andalucía en general y, en algunos casos, a la Baja Andalucía—: en una de ellas las evidencias arqueológicas de origen meseteño aparecen como elementos intrusivos en el ambiente propio de la región. Éste es el caso del poblado del Cerro del Real en Galera[11], en el que en el estrato IX se apunta, de forma imprecisa, la presencia de influencias del interior peninsular. El mismo fenómeno se detecta en la fase III del poblado del Cerro de la Encina, en Monachil, donde igualmente débil queda reflejada la presencia de estos elementos[12]. Es probablemente el mismo fenómeno que se acusa en Montemolín (Marchena), en cuyo yacimiento, en el corte E, nivel 19, a 1,97 metros de profundidad, se halló un fragmento con decoración de boquique[13]. Según las investigadoras de Montemolín, el boquique aquí encajaría en el siglo VIII a.C. y no se podría remontar más allá del siglo IX a.C.[14].

La segunda tendencia supondría la presencia real y efectiva de grupos de Cogotas I en Andalucía, atestiguada por las excavaciones practicadas en tres asentamientos: el primero de ellos es el de la Cuesta del Negro, en Purullena, que ha dado en los estratos III y IV del corte norte y en los estratos III, IV, V y VI del corte sur, abundantes ejemplos de cerámica decorada con las técnicas del Bronce Final meseteño, entre

---

[11] M. Pellicer y W. Schüle, *El Cerro del Real (Galera, Granada): el corte estratigráfico IX, EAE*, 52, 1966.

[12] A. Arribas *et al.*, *Excavaciones en el poblado de la Edad del Bronce «Cerro de la Encina», Monachil (Granada). El corte estratigráfico núm. 3, EAE*, 81, 1974, 141-146.

[13] F. Chaves y M. L. de la Bandera, «La cerámica de boquique aparecida en el yacimiento de Montemolín (Marchena, Sevilla)», *Habis*, 12, 1981, 376-379, fig. 1, lám. IX.

[14] F. Chaves y M. L. de la Bandera, *op. cit.*, 381.

las que la excisión y el boquique alcanzan porcentajes significativamente altos[15]. La cronología más antigua dada por los autores para el comienzo del Bronce Final, al que asignarían estas cerámicas, es el siglo X o la primera mitad del siglo IX a.C.[16]. En posteriores trabajos se ha podido fechar este nivel de ocupación mediante análisis radiocarbónico, lo cual ha dado como resultado 1120 ± 35 1185 ± 35 para la fase representada por las decoraciones tipo Meseta[17].

Otro asentamiento situado en la misma línea que el de la Cuesta del Negro sería el determinado en el estrato 5 del corte llevado a cabo en Carmona, donde la representatividad del boquique es equiparable a la hallada en aquél. El estrato 5 quedaría inequívocamente sellado bajo el horizonte característico de la retícula bruñida[18].

También en Colina de los Quemados (Córdoba), se acusa este fenómeno en el estrato 16, fechado en los siglos X-IX a.C. Del mismo escriben sus investigadores: «la cerámica aquí es muy abundante y ofrece formas totalmente nuevas [...] suponen un cambio cultural excesivamente marcado como para pensar en la evolución de la cultura asentada en el nivel 18. Tenemos que admitir quizá una influencia exterior»[19].

En Cástulo, durante una serie de prospecciones de superficie, se descubrieron dos nuevos sitios arqueológicos, situados al suroeste del núcleo principal de la ciudad ibero-romana[20]. En el primero de ellos se observa la existencia de derrumbes de muros, amontonamientos de piedras de mediano tamaño, que fueron, en su época, trabadas con tierra batida. A estos afloramientos se encuentra unido un conjunto cerámico cuyas características más sobresalientes se refieren en términos

---

[15] F. Molina y F. Pareja, *Excavaciones en la Cuesta del Negro (Purullena, Granada), Campaña 1971, EAE*, 86, 1975, 34-39.

[16] F. Molina y E. Pareja, *op. cit.*, 56.

[17] A. Arribas, «Las bases actuales para el estudio del Eneolítico y la Edad del Bronce en el Sudeste de la Península Ibérica», *Cuad. Preh. Universidad de Granada*, 1, 132. F. Molina y O. Arteaga, «Problemática y diferenciación en grupos de la cerámica con decoración excisa en la Península Ibérica», *Cuad. Preh. Universidad de Granada*, 1, 187.

[18] J. de M. Carriazo y K. Raddatz, *Primicias de un corte estratigráfico en Carmona, Archivo Hispalense*, 103-104, Sevilla, 1960, 26-29.

[19] J. M. Luzón y D. Ruiz Mata, *Las raíces de Córdoba. Estratigrafía de la Colina de los Quemados*, CSIC, Córdoba, 1973, 14.

[20] M. P. García-Gelabert, «Restos de poblamiento en el área de influencia de Cástulo», en M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, *Cástulo, Jaén, España. I. Excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (siglo IV a.C.), BAR International Series*, 425, Oxford, 1988, 402-406. J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y J. Arenas, «La Edad de Bronce en Cástulo, Linares. Resultado de una prospección», *Trabajos de Prehistoria*, 44, 1987, 291-292 y 295-297.

generales a las siguientes: son vasijas de mediano tamaño, cuencos, ollas y cazuelas, con grosor de paredes tendentes a la tosquedad. Son vasijas firmes y sólidas de pasta bien cocida y poco depurada. En el capítulo de las decoraciones de las mismas es comentable el ligero espatulado que muestran muchos de los fragmentos en la superficie exterior, carentes de cualquier esquema decorativo. Un solo fragmento se halla decorado mediante la asociación de las técnicas de boquique y de excisión. En el segundo asentamiento descubierto se hallaron numerosos restos de muros asociados a un amplio conjunto cerámico. Entre las formas cerámicas que proporcionan los fragmentos recogidos figuran los platos abiertos cónicos o de dos cuerpos y las vasijas de cuello estrangulado. La pasta de estas cerámicas es de aceptable calidad, de cocción predominantemente reductora. Como en el sitio primero, se encuentran varios ejemplares con mamelones. Las superficies muestran un ligero espatulado o escobillado. Por lo demás, carecen de cualquier tipo de decoración.

Admitiendo la provisionalidad de nuestra propuesta, puesto que se trata de materiales de superficie, creemos que las cerámicas de estos dos yacimientos están denotando un horizonte cultural relacionado directamente con la cultura de Cogotas I. Respecto a ello, la pregunta a formular es si la evidencia de la cultura de Cogotas I en Cástulo es un elemento intrusivo o si por el contrario responde a esquemas socio-económicos como los detectados en Purullena, Colina de los Quemados o Carmona. Somos conscientes de que la respuesta a este interrogante ha de ser buscada en la excavación sistemática de los yacimientos, aunque en esta coyuntura y de conformidad con el resto del material cerámico asociado a la pieza decorada con boquique-excisión, nos inclinamos a pensar en un mundo cercano a aquellos asentamientos. En este caso la presencia de especies cerámicas en Cástulo, como las documentadas en los dos asentamientos tratados, respondería a asentamientos originados por el movimiento de gentes de Cogotas I, que desde la Meseta se desplazan hacia zonas más meridionales en busca de los pastos que ofrecen las riberas del Alto Guadalquivir, por vías y caminos de amplia tradición prehistórica, en primer lugar las vías naturales, veredas, cañadas, ríos.

Un fenómeno que revela los aportes transpirenaicos, concretamente de los pueblos de la cultura de los Campos de Urnas, es el de las cerámicas grafitadas. Estas cerámicas bien pudieran haber llegado a la Alta Andalucía y concretamente a la capital de Oretania, Cástulo, donde se han hallado en número considerable, utilizando la Meseta como plataforma distribuidora de influjos continentales —pero insistimos una vez más, no hay que descartar la aportación directa de estas cerámicas por grupos independientes de los focos de la Meseta.

En Cástulo la cerámica grafitada aparece asociada al establecimiento de un taller de metalúrgicos, en los estratos bajos del santuario de La Muela, fechados en el siglo VIII a.C.[21]. Las formas de las vasijas, decoradas con esta técnica, son típicamente andaluzas: cuencos de diversos tamaños, escudillas, platos, bandejas, cazuelas, soportes. Algunas, por sus finas superficies y escaso grosor de las paredes, parecen ser recipientes destinados a ofrendas o libaciones rituales[22].

Una modalidad de las cerámicas grafitadas en La Muela de Cástulo es aquella en la cual las superficies de los recipientes fueron decorados con el doble tratamiento de grafito y almagra. Son, en general, las vasijas así decoradas de tamaño grande[23]. La combinación almagra-grafito se conoce en el grupo renano-alpino de los Campos de Urnas, que se caracteriza por los temas decorativos de sus cerámicas. Este tipo de decoración se generaliza durante el último período de los Campos de Urnas y dejará su huella en la primera civilización de Hallstatt A y B[24].

---

[21] J. M. Blázquez y J. Valiente, *op. cit.*, 220-225 y 235-236. El grafitado es una técnica antigua, documentada en el Neolítico en Gulmenitza (Bulgaria), a comienzos del III milenio a.C. (H. Müller-Karpe, *L'art de l'Europe préhistorique*, París, 1975, 14-15, fig. 3), que llegará a la frontera de los Pirineos siguiendo el camino de las migraciones.

[22] J. M. Blázquez y J. Valiente, *op. cit.*, 37-194. Aparece la técnica del grafitado en cuencos de diversos tamaños: 195, 196, nivel III; 249, nivel III-IV; 452-457, 889, 893, 1250, 1251, nivel V; 613, 615-617, 629, 795, 999, 1000, 1003, 1005, nivel VI; 724, 725, 804, nivel VII; 811, nivel VIII. Escudillas: 1224, nivel VII. Platos de borde alto y estrecho: 303, 305, nivel IV y nivel VI. Bandejas: 828, nivel IV; 1002, 1004, nivel VI; 1094, nivel VII. Cazuelas: 997, 1006, 1007, nivel VI; 722, 726, 1093, nivel VII. Un borde de orza o cazuela: 614, nivel VI. Un asa: 1001, nivel VI. Restos de varios soportes: 458-461, 1128, nivel V; 723, nivel VII. Pequeños platitos o cazoletas: 306, nivel IV; 449, 462-465, 1129, nivel V; 618, nivel VI.

[23] J. M. Blázquez y J. Valiente, *op. cit.*, 37-194 y 226-227. Tinaja: 1060, nivel VII. Dos fragmentos con el mismo perfil que el anterior: 200, nivel III; 1019, nivel VI. Base elíptica de orza: 1016, nivel VI, lám. XXV. Varios fragmentos de pared: 253-255, nivel III/IV; 830, 831, nivel IV; 1067, 1131, nivel V; 1017, 1018, nivel VI. Una serie de fragmentos llevan líneas incisas para separar los campos tratados respectivamente a la almagra y al grafito: 255, nivel III/IV; 477, 897, nivel V; 1020, 1023, nivel VI; 1096, nivel VII. Cazoleta: 478, nivel V. Probablemente el revestimiento de una mesa o altar de libaciones: 479, nivel V, lám. XXV.

[24] W. Kimming, «Où en est l'étude de la civilisation des champs d'urnes en France, principalement dans l'Est?», *Revue Archéol. de l'Est*, vol. 3, 1952, 7-19. Véase también M. Almagro Basch, *La invasión céltica en España, Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, I.2, Madrid, 1952, 185. J. Maluquer de Motes, «Las culturas hallstátticas de Cataluña», *Ampurias*, 7-8, 1945-1946, 142. B. Taracena y L. Vázquez de Parga, «Excavaciones en Navarra I. Exploración del "Castejón" de Arguedas», *Príncipe de Viana*, 4, 1943, 150-151. La técnica del grafitado es característica de las vasijas más antiguas de los Campos de Urnas y su finalidad es conferir a los recipientes el brillo peculiar de sus prototipos metálicos, en la Península esta técnica se pierde o abandona pronto.

En el yacimiento de La Muela también se ha hallado un conjunto de cerámicas, hechas a mano, pintadas poscocción[25]. Estas técnicas se relacionan con la penetración de los Campos de Urnas. En este sentido es interesante constatar que en los túmulos de Rochechouart aparece, junto con la decoración grafitada, la de pintura blanca sobre el fondo rojizo de las pastas[26]. También hay pintura blanca combinada con roja en otro ámbito ligado a las penetraciones de los Campos de Urnas, concretamente en el arco costero que va desde Ampurias y su zona de influencia hasta Narbona[27].

Influencias de la Meseta sobre Oretania y Turdetania durante el Hierro II

Fuentes clásicas

Rufo Festo Avieno, hacia finales del siglo IV, recopila un antiguo periplo masoliota aproximadamente de la primera mitad del siglo VI a.C., en el que se recoge una descripción de los pueblos hispanos: *Inde Cempsis adiacent/populi Cynetum[tum] Cyneticum iugum* (200-201). Se conocen los nombres de dos ciudades de los conios: Conimbriga y Conistorgis y los nombres Couneidiqum y Couneancum *(CIL, II,* 5779, 2390). Heródoto (2, 33; 4, 49) afirma que los cempsios son vecinos de los cinetes. Los cempsios son citados en otros versos del poema de Avieno *(Ora Mar.,* 195): llegaban hasta el río Anas, que atravesaba el territorio de los conios, y por tanto lindaban con Tartesos: *Ana amnis illic per Cynetas effluit (Ora Mar.,* 205), *genti et Cynetum hic terminus. Tartes[si]us/ager is adh[a]eret adluitque caespitem / Tartes[s]sus amnis (Ora Mar.,* 223-225). El cabo cinético, hoy San Vicente, se llama cabo Sagrado en Estrabón (2, 1, 3; Mela, 3, 7; Plin., 3, 242; 4, 115; Ptol., 2, 5, 2) y su nombre indica que hasta aquí llegaron los cinetes. Eratóstenes (Estr., 2, 44) sitúa a los gálatas hasta en las proximidades de Cádiz. Como los autores de fines de la República llaman a los gálatas celtas (César, *BG,* 1, 1), quizá se refiere el autor a los cempsios, que según Avieno *(Ora Mar.,* 255-260), ocuparon hasta la isla de Cartare, de donde fueron expulsados.

---

[25] J. M. Blázquez y J. Valiente, *op. cit.,* 37-194 y 227-230.

[26] J.-P. Daugas *et al.,* «Prospections anciennes dans les tumulus du Premier Âge du Fer de la partie sud du Limousin», *Bull. Soc. Préhis. Franç.,* 73, 1976, 438, fig. 3.3.

[27] M. Oliva Prat, «Cerámica con decoración de pintura blanca en las excavaciones de Ullastret», VII, *CNA,* 1960, 315-322.

En opinión de M. Almagro, ya en el siglo VI a.C. habían sido expulsados al norte de Sierra Morena. Quizás haya que poner este movimiento hacia el norte de los cempsios en relación con la paulatina desaparición de la cerámica incisa en el sur y con el hecho de que las factorías fenicias de la costa se fortifican, como Alarcón y Toscanos. Avieno nunca cita a los celtas, sí a un pueblo cuyo nombre es celta, el de los berybraces *(Ora Mar.,* 483-498), sin duda el mismo nombre que bebrices, pueblo celta de la Galia meridional, según Escimnos de Quíos (FHG, 199); este pueblo se asentaba en el borde oriental de la Meseta, al norte del río Turia. Una rama de los berybraces debió de llegar a la desembocadura del río Guadiana, pues Avieno *(Ora Mar.,* 216-221) los describe con los mismos términos que emplea para los berybraces. Una prueba del asentamiento de los berybraces en el curso del Guadalquivir es la presencia en el *conventus cordubensis* de una ciudad llamada Baedro (Plin., 3, 10). El texto de Plinio, en 3, 13, afirma que los célticos del suroeste eran una rama de los celtíberos: *Celticos a Celtiberis ex Lusitania advenisse manifestum est sacris, lingua, oppidorum vocabulis;* acerca de este párrafo comenta A. Tovar[28] que aunque Plinio dice que su origen está claro, *sacris, lingua, oppidorum vocabulis,* es evidente que esta extensión de pueblos celtas no conservó la fuerza del núcleo originario ni ofreció semejante resistencia a los romanos, ni en la onomástica muestra la misma cohesión, ni se mantiene tanto tiempo. El naturalista latino menciona una segunda región céltica en la Bética (3, 14). Estos célticos de la región andaluza conservan todavía en época de Plinio sus costumbres y quizá penetraron en ella después de la caída de Tartesos, con motivo de las continuas razias de lusitanos y celtíberos hacia las zonas ricas del sur y del este. No sólo hacían incursiones y esporádicamente saqueaban, sino que es posible que grupos o individuos fueran aceptados entre las tribus del sur, como auxiliares en las faenas agrícolas y mineras. Desde luego, como mercenarios sí fueron reclutados. Livio (34, 7, 19) escribe que los celtíberos eran mercenarios de los turdetanos y como tales figuran en número de diez mil en la gran rebelión de los turdetanos contra los romanos, a las órdenes de Budar y Besadines en el año 195 a.C. (Liv., 33, 44). Probablemente también los oretanos contrataban mercenarios celtíberos, desde luego en varias tumbas de la necrópolis de El Estacar de Robarinas, en Cástulo, se han hallado ajuares que pertenecen a hombres de la Meseta[29], más adelante nos ocupamos de este tema.

---

[28] A. Tovar, *op. cit.,* 20.

[29] M. P. García-Gelabert, *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias,* Madrid, 1988, 407-422.

Topónimos

A lo largo del texto hemos determinado algunos topónimos que prueban, siempre parcialmente, la presencia o influencias indoeuropeas en la Alta Andalucía, esto es, en una de las regiones de la antigua Oretania y en Turdetania. A los mismos pueden añadirse los siguientes: Celti, Peñaflor, al este de la provincia de Sevilla, mencionada por Plinio (3, 11) donde se encontró una inscripción con el étnico *celtitanus* y una segunda con *Pop. Celti (CIL, II,* 2329; 4967, 17). La leyenda de unas monedas béticas es *celtitan[orum]*. Tribola es un topónimo recogido por Apiano *(Ib.,* 62). Nombres en *-briga* se conocen en la Baeturia céltica y en el norte del *conventus hispalensis:* Nertóbriga, Turóbriga y Miróbriga; celta es el nombre de otra ciudad del *conventus hispalensis:* Segida Augurina (Plinio, 3, 10). Palabra celta es también el nombre de una villa, Arialdunum, citada por Plinio (3, 10) en el *conventus cordubensis.* El nombre de la ciudad oretana Obulco, que en las monedas aparece bajo la forma de *I-po-l-ca,* es también de formación celta, al igual que Brutóbriga, conocida por una mención de Esteban de Bizancio y por las monedas.

Mercenarios

Las oleadas de celtíberos y lusitanos, los grandes pueblos indoeuropeos, que se dirigieron hacia el sur, tanto por operaciones de pillaje, como por levas militares, fueron muy importantes como transmisoras de la cultura y la etnia indoeuropeas.

El nombre de Budar, caudillo de los turdetanos, es indoeuropeo, como también lo es el nombre de otro caudillo celtíbero, que opera años antes, en tiempos de Amílcar, en tierras del sur, Istolacio (Diod., 25, 10, 1), en beneficio de los turdetanos. Otros nombres de caudillos, que con sus tropas militan a las órdenes de los cartagineses contra los romanos en el sur, en los años 214-212 a.C. (Liv., 24, 42), son también indoeuropeos, como Moeniacoeptus y Vismarus, a los que Livio llama *reguli gallorum;* poco antes habla de *galli plerique milites...* y de *spolia plurima gallica.* Por galos hay que entender celtas o, mejor, celtíberos, como lo indica claramente el citado texto de César *(BG,* 1, 1), ya que la columna vertebral del ejército cartaginés estaba compuesta por tropas auxiliares mercenarias lusitanas y celtíberas

(Liv., 21, 43, 8; 57, 5), a uno de cuyos jefes, Belligenes (Liv., 26, 21, 13), le regalaron tierras los romanos para recompensar su traición. En los lusitanos y celtíberos se apoyaban fundamentalmente los cartagineses; en cambio, los romanos lo hacían en los iberos y turdetanos. El nombre de Culchas, dueño de más de veintiocho ciudades, que proporcionó a Escipión tres mil quinientos hombres (Liv., 28, 13) en el año 209 a.C., y que en la sublevación del año 195 a.C. sólo controlaba diecisiete (Liv., 33, 21, 6), es también indoeuropeo, como lo es Luxinio, jefe de las ciudades de Carmo y Bardo, sublevadas junto a las mandadas por Culchas en el 195 a.C. Celta, o por lo menos indoeuropeo, es el nombre de Cerdubelo (Liv., 28, 20, 11). Debía de tratarse de un magistrado o persona importante de la ciudad de Cástulo, pues aconsejó su rendición a Roma en el año 206 a.C.

Aunque en los textos clásicos no se hace referencia a la presencia de mercenarios en Oretania, una realidad concreta de su presencia nos la ofrece la necrópolis de El Estacar de Robarinas de Cástulo. A esta zona es muy probable que acudieran atraídos por la riqueza minera del área, hacia las cuencas metalíferas y los focos mineros de la misma, para poner sus armas al servicio de la clase dominante que los controlaba[30]. La necrópolis de El Estacar de Robarinas se halla en funcionamiento desde fines del siglo V a.C. y por lo menos hasta mediados del siglo IV a.C. Entre las sepulturas excavadas —se ha excavado aproximadamente una tercera parte del total de la necrópolis[31]—, se encontró una que por sus características interiores, la estructura exterior es similar al resto, aunque más rica, se aparta de la tónica general[32]. Juzgando por los elementos del ajuar, la persona destinataria de la tumba debió de ser importante dentro de la sociedad de Cástulo[33]. Merece destacar una espada de antenas atrofiadas y su vaina, una fíbula anular de bronce, un arete de oro, un broche de cinturón —placas activa y pasiva—, en bronce, un puñal, una fusayola decorada con ruedecilla, fichas de arcilla, cerámica griega de barniz negro y figuras rojas, astrágalos de animal mediano, pigmento rojo del empleado para pintura corporal y nu-

[30] M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, «Mercenarios hispanos en las fuentes literarias y en la arqueología», *Habis*, 18-19, 1987-1988, 257-270.

[31] M. P. García-Gelabert, *La necrópolis del Estacar de Robarinas, op. cit., pássim.*

[32] *Ibid.*, 70-73. Por regla general en la necrópolis de Robarinas los enterramientos de guerreros llevan asociado un ajuar que comprende una falcata, puntas de flecha y lanza, fíbulas anulares, regatones, manillas de escudo y bocados de caballo.

[33] *Ibid.*, 407-422.

merosas ofrendas de animales sacrificados. La espada de antenas tiene el filo doblado intencionadamente para inutilizarlo. La empuñadura de sección circular se halla decorada a base de damasquinado con hilo de plata, limitado por otros de cobre, componiendo dibujos geométricos. También se decoran, con la misma técnica y sentido estético, los elementos del armazón de la vaina, en la cual puede aún conocerse el cajetín donde se alojaba el puñal de rematar. El cuchillito afalcatado, también parte del ajuar, lleva decorado, con la técnica aludida, el reborde que separa la cruz de la hoja. La espada pertenece claramente al tipo de armamento predominante en las tribus de la Meseta en el siglo IV a.C., concretamente en el ambiente de la cultura de Cogotas. Aunque se halla en la mayoría de los ajuares funerarios de las necrópolis de los grandes castros celtas, es en la necrópolis de La Osera, de Chamartín de la Sierra, donde se conocen los ejemplares más similares al de Robarinas[34]. Sobre todo el hallado en la sepultura 200[35] tiene el mismo concepto de diseño.

El broche de cinturón, en concreto la placa activa, se decoró a base de volutas y motivos en SS. Ofrece una fuerte similitud con uno recuperado en un enterramiento post-hallstáttico de la provincia de Granada, al que acompañaba, como al de Robarinas, una espada de hierro de antenas atrofiadas y su funda, además de cuatro lanzas y una hoz[36]. En la Meseta ofrece paralelismos con las placas de las sepulturas 193 y 201 de La Osera[37] y con las de la serie 4.ª de J. Cabré, que ofrecen similitudes con la placa activa de Robarinas por el carácter de su organización decorativa en la cabecera de la placa. En la serie 4.ª están comprendidos los broches de las necrópolis de la Casa del Monte (Valdeganga, Albacete) y de La Osera, sepultura 251. Ofrecen también semejanzas estilísticas los broches de la serie 2.ª de la necrópolis de Tugia y también de esta serie el ya citado de la sepultura 193 de La Osera y el de la sepultura 197 de la misma necrópolis[38]. Estos broches fueron muy

[34] J. Cabré, E. Cabré de Morán y A. Molinero, «El castro y la necrópolis del Hierro Céltico de Chamartín de la Sierra (Ávila)», *Acta Arqueológica Hispánica*, V, 1950, *pássim*.

[35] *Ibíd.*, láms. XXXIX, XL, XLI.

[36] M. Pellicer, «Un enterramiento post-hallstáttico en Granada», *VI Congreso Nacional de Arqueología (Oviedo, 1959)*, Zaragoza, 1961, 156, fig. 2.2.

[37] J. Cabré y M. E. Cabré Herreros, «Datos para la cronología del puñal de la cultura de las Cogotas», *AEAA*, 25, 1933, lám. VII. El área de expansión de las placas damasquinadas, en J. Cabré, «Broches de cinturón de bronce damasquinados con oro y plata», *AEAA*, 38, 1937.

[38] J. Cabré, *op. cit.*, Casa del Monte, fig. 20, lám. VIII. La Osera, fig. 21, lám. VIII. Tugia, fig. 14, lám. V. La Osera, sepulturas 193 y 197, figs. 6 y 7, lám. II.

apreciados por los guerreros de la Meseta. Se encuentran, rectangulares y decorados, en la mayoría de los ajuares de las necrópolis correspondientes a los grandes castros de la segunda Edad del Hierro, acompañados de fíbulas anulares, torques, anillos, collares, espadas y puñales de antenas atrofiadas y sus correspondientes vainas, regatones, escudos redondos y alargados, faleras, arreos de caballo, etc. Este tipo de armas, con damasquinado de plata y a veces recargados dibujos geométricos, debían de producir un efecto de conjunto pesado, pero ostentoso, al que parece eran muy inclinados, en general, los pueblos con componente celta. Las fuentes aluden repetidamente a estas armas indígenas: «un día uno de los bárbaros, montado en un caballo, se presentó ante los dos ejércitos, vestido con armas resplandecientes» (Ap., *Ib.*, 53, 44. Sobre este episodio bélico, Lúculo contra Intercantia, 151 a.C., también Pol., 35, 5, fragms. 31 y 13; Liv., 48; Vel., 1, 12, 4; Fl., 1, 33, 11).

Para resumir, se ha de decir que el ajuar o parte del mismo, sin lugar a dudas todo el armamento y adornos de metal, del enterramiento de Robarinas es característico de un soldado procedente de la Meseta, que en el transcurso de su vida hubiera acumulado honores guerreros en la sociedad de Cástulo, y su correspondiente botín. La presencia de mercenarios en Cástulo, determinada, en este caso, por el probable enterramiento de uno de ellos, indica un grado de civilización, un grado de riqueza y una organización política capaz de estructurar sus actividades y canalizarlas hacia el fin deseado por la sociedad o clase que los recluta[39].

También entre los materiales depositados en el Ayuntamiento de Fuente Tójar (Córdoba), recuperados en excavaciones clandestinas, en la necrópolis de Los Torviscales (datada entre los siglos V y IV a.C.), se cuentan varias falcatas y puntas de lanza, restos de arreos de caballo, numerosas urnas y platos, algunos de importación y, como dato a tener en cuenta para el tema que tratamos, «dos fundas de falcata de hierro con pasadores para la sujeción de una funda interior de cuero y abrazaderas exteriores para el alojamiento de pequeños cuchillos afalcatados»[40]. Ello está indicando, como en Cástulo, influencias de la Meseta, esta vez en la campiña cordobesa, hecho que nada tiene de extraño si tenemos en cuenta la importancia estratégica de la zona, por su

[39] M. P. García-Gelabert, «Evolución socio-política de Cástulo: sociedad de jefatura», *Lucentum*, VI, 1987, 29-41, *pássim*.

[40] D. Vaquerizo, «La muerte en el mundo ibérico cordobés: la necrópolis de los Torviscales (Fuente Tójar)», *Arqueología*, 63, 1986, 44.

localización geográfica central, en la ruta que seguían los minerales extraídos de Sierra Morena. Este hecho debió de impulsar, como en Cástulo, a la contratación de mercenarios para engrosar las tropas autóctonas, en función del control de los pasos, punto importante para la hegemonía de los pueblos controladores.

Es el período comprendido entre fines del siglo V y la primera mitad del siglo IV un momento para Oretania y zonas limítrofes de intensa y continua circulación comercial hacia las zonas costeras, en las que se localizaban las factorías, y viceversa. Como indica C. González Wagner, a quien seguimos, «los acuerdos comerciales tenían un carácter marcadamente político, ya que únicamente los distintos poderes políticos podían asegurar el cumplimiento de su cometido y organizar, dentro de los sistemas económicos redistributivos en que se movían y de los cuales constituían precisamente el centro, la actividad comercial»[41]. De ahí que la organización comercial, desarrollada mediante cauces político-administrativos, estuviera respaldada por la fuerza militar engrosada —en las sociedades en que demográficamente no se podían permitir la formación con sus propios miembros de un ejército— con tropas mercenarias. Éstas se reclutaban entre los pueblos celtíberos y lusitanos. Es éste, pues, un factor muy importante e intenso para la indoeuropeización de Oretania.

Otros elementos que parecen indicar en tierras oretanas la presencia de mercenarios o individuos con otra ocupación, pero sí procedentes de la Meseta, son los broches de cinturón de garfios, como el ejemplar hallado en Cástulo[42] y las placas rectangulares con nielados de plata y cobre, como las piezas de Despeñaperros, Santa Elena, Jaén e Hinojares, todas en la provincia de Jaén, con una clara tendencia en su decoración a la abstracción, muy propia del arte celta[43]. J. Cabré[44] cita varias placas con damasquinado, halladas en la Cueva de los Jardines, Tugia, Tútugi y Baria, todas en la Andalucía oriental. Estas placas podrían ser también producto del comercio con los pueblos situados al norte de

---

[41] «Cartago y el Occidente. Una revisión de la evidencia literaria y arqueológica», *In memoriam. Agustín Díaz de Toledo*, 1985, 441. Del mismo autor, véase *Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica. Ensayo de Interpretación fundamentado en un análisis de los factores internos*, Madrid, 1983, fundamentalmente 461 y sigs.; *íd.*, «Aproximación al proceso histórico de Tartessos», *AEspA*, 56, 1983, 3-36, *pássim*.

[42] J. M. Blázquez, *Cástulo I, Acta Arqueológica Hispánica*, 8, 1975, 221, lám. XLIX, núm. 1. pág. 221.

[43] C. Fernández Chicarro, «Un broche de cinturón de tipología hispánica en la Colección Lampaya de Jaén», *AEspA*, 31, 1958, 181 y sigs.

[44] «Broches de cinturón de bronce damasquinados con oro y plata», *op. cit.*, 93 y sigs.

Sierra Morena, pero es sugestiva la idea de que pertenecieran a personas afincadas, al menos temporalmente, en el sur y procedentes de las tribus del centro.

Relieve y escultura

En los relieves de Osuna, probablemente pertenecientes a un monumento situado en la acrópolis y destruido con ocasión de la guerra civil entre cesarianos y pompeyanos, y cuyos sillares fueron embutidos en las murallas, fabricadas con prisa para la defensa de la ciudad, cabe señalar otros elementos que responden a modelos de los pueblos de la Meseta. Tales son la *caetra,* que tienen varios guerreros, escudo redondo y pequeño, que llevan muy frecuentemente los guerreros de la Meseta[45]. Baste recordar los esculpidos en las estelas de Lara de los Infantes y de Clunia, ambas en la provincia de Burgos, y los de los guerreros lusitanos, como los varios conservados en el Museo Etnológico de Belem, en Lisboa, y en el Museo Arqueológico de Guimarães (Portugal)[46]. Aparece en las esculturas de Obulco, que tratamos más adelante, y en algunos guerreros de los santuarios oretanos de Despeñaperros[47]. Volviendo a los relieves de Osuna, el escudo oblongo, de gran tamaño,

[45] J. Cabré, «La *caetra* y el *scutum* en Hispania durante la segunda Edad del Hierro», *BSAA,* 6, 1939-1940, *pássim.* A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal,* Madrid, 1949, núms. 365, 367-369, 385; *íd., Arte Ibérico en España,* Madrid, 1980, 57-59, figs. 67-70; P. León, «Plástica ibérica e iberorromana», *La baja época de la cultura ibérica,* Madrid, 1981; según esta investigadora en los relieves hay dos tendencias estilísticas, una de cuño local y otra de influencia romana. En la primera serie la datación sería de fines del siglo III, la segunda de la mitad del siglo I a.C. Para la datación de los relieves, véase también R. Corzo, *Osuna de Pompeyo a César. Excavaciones en la muralla republicana,* Sevilla, 1977.

[46] Para las estelas de Lara de los Infantes y Clunia, véase A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal.* Las estelas, de evidente influencia céltica, en su mayor parte se fechan, en los siglos II y III, algunas son del siglo IV, aunque las que llevan inscripciones ibéricas pueden ser de época de Augusto, pág. 324. Guerreros lusitanos, véase F. Alves Pereira, *A Cultura castreja no noroeste de Portugal,* Paços de Ferreira, 1986, 291-295, con numerosa e importante bibliografía. Véase también P. Bosch Gimpera y P. Aguado, «La conquista de España por Roma (218 a 19 a.C.)», *Historia de España. España Romana, II,* Madrid, 1955, figs. 90, 91 y 92; A. García y Bellido, «El arte de las tribus célticas», *Ars Hispaniae,* I, fig. 397; P. Bosch Gimpera, *Etnología de la Península Ibérica,* Barcelona, 1932, 540, entre otros.

[47] G. Nicolini, *Bronces ibéricos,* Madrid, 1977; *íd., Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques,* París, 1969.

de La Tène, documentado en las estelas de Caspe[48]; y el casco de cuero y cimera que cubre la cabeza de un combatiente muy probablemente es el típico de los lusitanos, como ya indicó hace años A. Blanco[49], lo que es recordado por Estrabón (3, 3, 6), quien cita el escudo pequeño y la cota de malla, como propios de los lusitanos —también lo son de los celtíberos.

El armamento del sur[50] y levante parece proceder en su mayoría de la Meseta, como señaló Blanco[51], pues aquí los pueblos habían logrado unas técnicas de fabricación de armas altamente perfeccionadas, que llamaron la atención de diferentes escritores de la Antigüedad, como Filón de Bizancio (Plut., *Mechan.*, 4-5, C. Schoene), Polibio *(Suda,* «máchaira»), Diodoro (5, 33, 3-4) y Livio (31, 34, 4).

En Porcuna (Jaén), la antigua Obulco, apareció hace algunos años un impresionante conjunto de esculturas, que actualmente se conservan en el Museo Provincial de Jaén.

Las esculturas, ya destrozadas, fueron traídas al lugar denominado Cerrillo Blanco, desde otro paraje. La fecha en que se realizaron, apuntada por A. Blanco[52], es la de mediados del siglo V a.C.

Hacia finales del siglo V o principios del siglo IV a.C., datación generada por la cerámica ática, se realizó en el Cerrillo Blanco una zanja alargada. En ella se depositaron los restos de numerosas esculturas hechas pedazos. Se cubrieron a continuación con grandes losas. Parece como si se tratara de una ceremonia religiosa, de un enterramiento ri-

---

[48] A. García y Bellido, *Iberische Kunst in Spanien,* Maguncia, 1971, figs. 67-69.

[49] «Die klassischen Wurzeln der iberischen Kunst», *MM,* 1, 1960, 14 y sigs.

[50] W. Schüle, *Die Meseta-Kulturen der Iberischen Halbinsel,* Berlín, 1969, mapa 22 con la distribución de las falcatas en Turdetania, en láms. 72-77 las falcatas de Almedinilla. G. Nieto y A. Escalera, «Estudio y tratamiento de una falcata de Almedinilla», *Informes y trabajos del Instituto de Restauración de Obras de Arte, Arqueología y Etnología,* 10, 1970, 5 y sigs. F. Quesada, *Armas y símbolos: La falcata ibérica,* Alicante, 1992. En Almedinilla aparecen igualmente unos puñales cortos y anchos, típicos de la Meseta, a los que se refiere Diodoro (5, 33, 3) como propios de los celtíberos y Estrabón (3, 3, 6) como propios de los lusitanos. A. Blanco, *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta,* J. M. Luzón y P. León (eds.), Sevilla, 1986, 533-563. J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992, 397 y 400-409.

[51] «Cabeza de un castro del Narla», *Cuadernos de Estudios Gallegos,* 11, 1956, 178 y sigs. A. García y Bellido, *Esculturas de España y Portugal,* núm. 492.

[52] «Las esculturas de Porcuna I. Estatuas de guerreros», *BRAH,* CLXXXIV, 1987, 445. Véase descripción completa de las esculturas en J. A. González Navarrete, *Escultura ibérica del Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén),* Jaén, 1987; F. Quesada, «Nuevos puñales ibéricos en Andalucía (I). Puñales de frontón», *Gladius,* 19, 1999, 69-96; *íd., El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la cultura ibérica (siglos VI-I a.C.),* Montagnac, 1997.

tual de unos restos que pertenecieron a un lugar sagrado y que por esa misma concepción no debían ser dejados a la intemperie al alcance de las miradas profanas. Por qué se destruyeron escapa aún a nuestro conocimiento, aunque se puede encuadrar el acontecimiento en las grandes destrucciones a que fue sometida la mayor parte de la escultura ibérica. Los arqueólogos han detectado dos momentos de destrucción: fines del siglo V a.C. —entonces debieron de ser destruidas muchas esculturas ibéricas, como las de Obulco y Elche— y fines del siglo IV a.C. Se ha discutido mucho entre los arqueólogos sobre la causa de la destrucción de todas estas piezas y de sus correspondientes edificios, que serían templos o monumentos funerarios. Tradicionalmente se culpaba a los cartagineses, pero Cartago no ejerció un dominio real de la península Ibérica hasta aproximadamente el año 237 a.C., dos decenios escasos antes de comenzar la segunda guerra púnica (218 a.C.). En las guerras greco-púnicas de Sicilia, de fines del siglo V a.C., cuando se acercó el ejército cartaginés a Siracusa, destruyó el mausoleo de Gelón, el tirano de Siracusa, vencedor de los cartagineses en Himera en el año 480 a.C., y capillas dedicadas a Core y Deméter, diosas agrarias muy veneradas en Sicilia, como indica Cicerón en sus famosos discursos contra Verres, el gobernador romano de Sicilia, que se apropió de sus obras de arte. La peste que diezmó el ejército púnico, debida al tifus procedente de las charcas de las proximidades de Siracusa, lo que obligó a los generales cartagineses a levantar el cerco, y la posterior derrota fueron interpretadas como castigo de los dioses por haber arruinado sus santuarios, cuya profanación y destrucción era el sacrilegio más abominable que cabía cometer en la mentalidad religiosa de la Antigüedad. Asimismo se ha pensado que la destrucción de la escultura ibérica se debió a revueltas de carácter social, hipótesis que ha sido actualmente abandonada. También se ha achacado a un cambio drástico de la religiosidad, pero no hay base para defender esta teoría, y a razias de los pueblos de la Meseta, en este caso los celtíberos o los lusitanos. Nos inclinamos a pensar que estas destrucciones, y concretamente las de Obulco, se deben a las continuas luchas de unos jefes contra otros, a las que alude Estrabón (3, 4, 5): «este mismo orgullo alcanzaba entre los iberos grados mucho más altos, a los que se unía un carácter versátil y complejo. Llevaban una vida de continuas alarmas y asaltos, arriesgándose en golpes de mano, pero no en grandes empresas, por carecer de impulso para aumentar sus fuerzas uniéndose en una confederación potente.»

Las esculturas están labradas en arenisca fina de las canteras de Santiago de Calatrava, en las cercanías de Porcuna. Su diferencia de tama-

ño —unas son casi de tamaño natural; otras, las menos, un poco mayores; otras, dos tercios aproximadamente del natural— está indicando que no todas formaban una unidad, sino que pertenecían a grupos o estaban individualizadas. La mayoría de las esculturas están concebidas para ser vistas desde todos los ángulos. Parece que pertenecían a un monumento funerario, o mejor, a un *heroon* o a varios, aunque no se puede probar.

Las esculturas representan luchadores, un varón en lucha con un grifo, dos cazadores, una loba atacando a un cordero, un toro, una cabeza de grifo, varios probables sacerdotes y sacerdotisas, una sirena y algunos guerreros, etc.

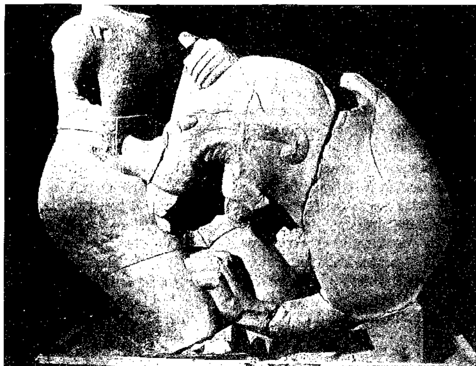
Precisamente estos guerreros van armados con el armamento típico de los pueblos de la Meseta y más concretamente con el armamento celtíbero, por lo que se podría aventurar que fuesen representaciones de mercenarios, a los que hemos aludido repetidas veces, lo cual vendría a consolidar la idea que rige este trabajo de las aportaciones culturales y étnicas indoeuropeas dirigidas a Oretania.

Descuellan varias piezas. Interesante es un soldado a pie, vestido con un coselete de cuero o quizá de lino; del cuello pende mediante unas correas de cuero la *caetra*, que colgada a la espalda o en la mano llevan algunos de los exvotos que representan guerreros en los santuarios de Despeñaperros. Se sujetaba por el centro y se presentaba hacia delante moviéndola según se necesitara cubrir una u otra parte del cuerpo. Este escudo está citado por Estrabón (3, 3, 6) al hablar de los lusitanos:

> Su escudo es pequeño, de dos pies de diámetro, y cóncavo por su parte anterior; lo llevan suspendido por delante con correas y no tiene, al parecer, abrazaderas ni asas. Van armados también con un puñal o cuchillo, que llevan pegado a la espalda; la mayor parte llevan corazas de lino y pocos cota de malla y cascos de tres cimeras. Otros se cubren con cascos tejidos de nervios; los infantes usan perneras y llevan varias jabalinas; algunos sírvense de lanzas con punta de bronce,

descripción del armamento que coincide plenamente con las armas magistralmente esculpidas en Obulco.

Un guerrero, al que le falta el rostro, lleva ceñido el pelo con una cinta, al igual que algunos exvotos de Despeñaperros. Cubre su pecho coraza de cuero, al parecer, y sale por la espalda la punta de una lanza, lo que indica que la escultura perteneció a un grupo de combate. Lleva al cinto una espada de antenas atrofiadas.



Grifomaquia de Obulco, Madrid, foto IAA.

Un jinete está de pie delante de su caballo, que levanta las patas delanteras. Parece estar ilustrando el pasaje de Polibio (3, 115): «los hispanos, apenas iniciada la refriega, desmontan de su caballo y se enzarzan en luchas cuerpo a cuerpo». El guerrero viste cota de cuero. Defiende el pecho un gran disco de metal, *falera*, con otros de menor tamaño sobre los hombros, sujetos por cintas. *Falerae* se han encontrado en tumbas de Aguilar de Anguita (Guadalajara)[53]. Además del jinete, otros dos guerreros de Obulco se protegen pecho, espalda y hombros con *falerae*, unidas por anchas correas. Las *falerae* de Obulco no llevan decoración, aunque pudieron llevarla pintada y que se haya perdido en la actualidad. Sí están decoradas las de Aguilar de Anguita, en el estilo clásico de la Meseta, abstracto y geométrico, repitiendo el tema de círculos y rueda de círculos. Así se aprecia, pues, cómo un elemento muy peculiar de la Meseta se encuentra en Oretania. Según A. Blanco, una probable *falera* la adquirió J. Cabré a la familia del descubridor del sepulcro de Toya. Era un disco de bronce dorado de 14 centímetros de diámetro, con una cabeza de león, repujada, en el centro[54].

Los brazos del jinete se adornan con unos brazaletes de anillos, de los que han aparecido muchos en la Península. Del cinturón cuelga una espada corta con empuñadura muy característica de perfil romboidal, típica de los pueblos de la Meseta, con otro puñal superpuesto, metido en su cajetín. Los guerreros representados en los exvotos de Despeñaperros llevan la misma espada corta. El jinete de Obulco está un poco doblado y delante de su caballo. Sujeta el escudo por el interior —la cinta de suspensión se la enrolla a la muñeca—, es el escudo la *caetra* celtíbera y lusitana.

En un grupo en el que se representa la lucha de un varón con un grifo, aquél viste túnica corta ceñida por un cinturón de ancha placa rectangular, probablemente estaría pintada, imitando los dibujos realizados mediante la técnica de damasquinado en las placas de bronce, tal como se significó de la hallada en la necrópolis de El Estacar de Robarinas. Estas placas, como indicamos más arriba al referirnos a la citada de Robarinas, están bien documentadas en la Meseta y en el sur, donde perviven por lo menos hasta el siglo III a.C. Un ejemplar de broche rectangular se encontró, también, en la tumba 11 de Galera, asociado a cerámica ática del siglo V a.C.[55]. Este tipo de broches está representado en los exvotos de Despeñaperros y en los relieves de Osuna.

---

[53] E. Aguilera y Gamboa, *Las necrópolis ibéricas*, Madrid, 1916, láms. VII-VIII, fig. 18.

[54] J. Cabré, «Arquitectura hispánica. El sepulcro de Toya», *AEAA*, I, 1925, 91, fig. 23.

[55] J. Cabré y F. de Motos, «La necrópolis ibérica de Tútugi», *MJSEA*, 25, 24 y sigs., lám. XIV, 2.

Capítulo III

Influencias entre la Meseta y Oretania: toponimia, broches, indumentaria militar

El Alto Guadalquivir no aparece citado como la Oretania en las fuentes de la conquista romana (218-19 a.C.). El geógrafo griego Estrabón es la principal fuente para el estudio de la Hispania Antigua; no visitó la península Ibérica pero utilizó como fuentes los escritos de autores antiguos que sí la visitaron, como Polibio, que la conoció al final de la guerra celtibérica (133 a.C.), Posidonio, que vino a Cádiz a examinar el fenómeno de las mareas durante la guerra sertoriana (80-71 a.C.), y Asclepiades de Mirlea, que a comienzos del siglo I a.C. enseñó gramática en el sur y escribió un libro sobre los pueblos de Iberia.

Estrabón menciona ya en el libro III de su *Geografía* la región de Oretania (3, 1, 6), al afirmar que la comarca al este del Anas (el actual río Guadiana) se extiende hasta Oretania. En otro párrafo (3, 3, 2) indica que las ciudades más importantes de Oretania son: Cástulo[1], Oria y Granatula, al sur de la actual provincia de Ciudad Real. El geógrafo griego (3, 2, 1) sitúa a los oretanos al oriente del Betis (actual río Guadalquivir). En otro lugar (3, 4, 14) coloca a los oretanos hasta cerca de Málaga.

---

[1] J. M. Blázquez (1975, 1979); J. M. Blázquez y J. Valiente (1981); J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y F. López Pardo (1985); J. M. Blázquez, R. Contreras y J. J. Urruela (1989); J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert (1984); M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez (1988). Sobre los celtas y la Oretania: S. Moscati (ed.) (1991), 286-405; M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.) (1993), 121-512; A. Capalvo (1996); R. López (1996).

Las fuentes griegas y romanas que describen los primeros momentos de la conquista romana de Hispania, a partir del año 218 a.C., fecha del desembarco de los hermanos Escipión en la colonia griega de Ampurias, comienzo de la segunda guerra púnica, hasta la expulsión de los cartagineses en el año 206 a.C. por P. Cornelio Escipión, el Africano, citan varias veces a los celtíberos como principal pueblo de la Meseta hispana, actuando en el sur de la península Ibérica.

Diodoro (25, 10, 1) menciona por vez primera a los celtíberos al escribir:

> luchó el general cartaginés Amílcar [después del 237 a.C.] contra Istolacio, general de los celtas, y contra su hermano. Mató a todos, entre ellos a los dos hermanos, y a otros importantes jefes. Alistó a sus órdenes a tres mil que había capturado con vida. Indortas reunió de nuevo cincuenta mil soldados y retirado antes de presentar batalla a una colina, fue sitiado por Amílcar, durante la noche intentó escaparse, perdiendo la mayor parte de las tropas y siendo él mismo capturado vivo. Amílcar le sacó los ojos, lo atormentó y lo crucificó.

Estos celtas, como muy bien comentó A. Schulten *(FHA,* III, 1935, 235) hace muchos años, eran los celtíberos, que figuran como mercenarios de los tartesios (Liv., 33, 19). El nombre del caudillo celtíbero Istolacio es típicamente indoeuropeo (M. L. Albertos, 1966, 126). El hecho de sacar los ojos es un suplicio de origen oriental, que introdujeron los fenicios en Occidente, a él se alude en la Biblia a propósito de Sedecías (2Re., 25, 7), al igual que la crucifixión, que se documenta en un relieve de las puertas de Balawat, obra de tiempos del rey asirio Salmanasar (858-824), aunque aquí en realidad lo que se produce es el empalamiento de los prisioneros (J. B. Pritchard, 1969, 292, n. 362).

Entre los años 214-212 Gneo Escipión luchó contra los cartagineses en las proximidades de Cástulo, de Iliturgi y de Aurgi, hoy Jaén, ciudad próxima a minas de plata (Liv., 28, 3), pereciendo dos jefes galos, muy famosos, Moenicapto y Vismaro (Liv., 24, 41, 8). Ambos generales debían de ser jefes de los celtíberos, no de los galos, de los que en estas fechas no hay documento alguno en la península Ibérica.

En cambio, los celtíberos, junto a los lusitanos, constituían las tropas principales con las que Aníbal invadió Italia. A ellos se dirige expresamente al llegar al Po (Liv., 21, 43, 8). El nombre del primero de los

caudillos es galo (M. L. Albertos, 1966, 158-159, 253). Ambos antropónimos son indoeuropeos. Unas líneas antes el historiador Livio escribe: «Casi todo el botín se compuso de despojos galos, collares de oro y brazaletes en número considerable.» Se trata muy probablemente de orfebrería celtíbera (G. Delibes y A. Esparza, 1989, 108-129). Los celtíberos son las primeras tropas a sueldo (Liv., 24, 49, 7) que tuvo el ejército romano. Su traición fue la causa de la muerte de los Escipiones, Publio y Gneo, y de que se perdiese todo el territorio conquistado. Los celtíberos, en número de veinte mil, formaban el núcleo más numeroso del ejército romano y fueron sobornados por los cartagineses, desertando de los romanos, según cuenta Tito Livio (25, 32-35). Apiano (*Ib.*, 16) escribe expresamente que Publio Escipión invernó en Cástulo. Livio (28, 13) menciona como lugar de la catástrofe de Gneo Escipión Iliturgi (A. Tovar, 1974, 109-111, para Iliturgi; A. Tovar, 1989, 173-177, para Cástulo).

Ambas ciudades son de Oretania, distantes pocos kilómetros una de otra. Livio (25, 32, 3) cita Amtorgis (A. Tovar, 1989, 165) como lugar de la muerte de Gneo Escipión, ciudad que A. Schulten ubica en la región de Lorca (Murcia). Es más probable que los dos ejércitos romanos se encontraran próximos uno del otro.

Topónimos célticos de Oretania

Hace muchos años A. Tovar (1974, 105-106; 1952, 220-221) estudió las monedas de Obulco y los celtas en Andalucía. Obulco no pertenecía a Oretania, sino a la Bética a partir de la reforma de Augusto. Obulco, Cástulo e Iliturgi se sitúan en el valle del alto del Betis.

En la Bética también se sitúa Obulcula (A. Tovar, 1974, 114). Estrabón (3, 2, 14; 4, 8) y Ptolomeo (2, 4, 9) mencionan la primera ciudad como Oboulcon. Plinio (3, 10) como Obulco, igual que en dos inscripciones (*CIL, II,* 2126, 2131) y en las monedas con leyenda latina de esta ciudad. En un sestercio se lee Ipolca, y también en un as. Esta lectura debe de ser la original.

El primer elemento *Ip-* se encuentra en otras ciudades de la Bética, como

Ip-agrum (A. Tovar, 1974, 121),
Ip-onuba (ibíd., 118),
Ip-orca (ibíd., 180),

Ip-ora (ibíd., 108),
Ip-olcobulca (ibíd., 122),
Ip-sa e *Ip-tucci (ibíd.,* 58-59).

Quizás el elemento *Ip-* se repite en otros topónimos, como

Baes-ippo (ibíd., 65-66),
Coll-ipo (A. Tovar, 1976, 263),
Olis-ipo (ibíd., 266-268),
Ost-ippo (A. Tovar, 1974, 128-129),
Acin-ippo (ibíd., 153-154).
También *Baelippo (ibíd.,* 84-85),
Basilippo (ibíd., 155),
Lacippo (ibíd., 61-62);
Orippo (ibíd., 145),
Irippo y *Serippo (ibíd.,* 152-153).

Todas son ciudades de la Bética. El elemento *Ip-* es propio del mundo tartésico, extendido al área del Tajo inferior.

El segundo elemento es celta, como *Octavi-olca* (A. Tovar, 1989, 363). En la Bética se encuentra asentada la ciudad de Ipolca *(CIL, II,* 218), cuyo nombre puede relacionarse con la ciudad de Obulcula (A. Tovar, 1974, 114), que es diminutivo latino de Obulco. En tres lugares de la Bética se repite la palabra céltica *olca,* que no debe sorprender, pues hay huellas claras de la presencia celta en la región.

Celtas eran, según A. Tovar, el nombre de Séneca, oriundo de Córdoba, y los *celtitani* de Peñaflor y de Córdoba *(CIL, II,* 321, 2121).

Ptolomeo (2, 6, 88) sitúa una Mirobriga en Oretania (A. Tovar, 1974, 96), con terminación típicamente céltica. Una Mirobriga citan Plinio (3, 14) y Ptolomeo (2, 4, 10) en la Beturia (J. Pastor, J. A. Pachón y J. Carrasco, 1992). En la Bética existía una Nertobriga (A. Tovar, 1974, 174).

Antropónimos celtas en Oretania

Con motivo de describir la conquista de Cástulo por P. Cornelio Escipión en el año 206 a.C. el historiador Livio (28, 20, 11) menciona a Cerdubelo, personaje importante de la ciudad, que aconsejó la rendición a los romanos. El segundo elemento del nombre latinizado parece ibero, y el primero tal vez celta (M. L. Albertos, 1966, 186), indoeuropeo con seguridad.

Relaciones de Oretania con la Meseta. Broches de cinturón

La arqueología confirma las relaciones de la Oretania con la Meseta a través posiblemente del paso natural de Sierra Morena, que es Despeñaperros. J. Cabré examinó los broches de cinturón, a los que dedicó dos trabajos, hace ya unos setenta años, cuya validez permanece. En el primero de ellos (J. Cabré, 1928, 97-110) estudiaba las decoraciones, señalando el autor un grupo en el sur de la península Ibérica, con algunos ejemplares esporádicos aparecidos en la actual provincia de Valencia, en la de Teruel y en Cataluña, fechados entre los siglos VI-III a.C. A partir de esta segunda fecha se documentan este tipo de piezas en la Meseta durante los siglos III-II a.C.

Los temas decorativos se repiten en fragmentos escultóricos de ciudades oretanas, como Cástulo (A. García y Bellido, 1980, 17-20), Castellar de Santisteban y Tugia, en Osuna (Sevilla), Tútugi (Granada) y Montilla (Córdoba).

El arte celta estilizó los temas decorativos recibidos de los broches del sur. En el segundo trabajo, J. Cabré[2] analizó los broches de cinturón de bronce damasquinados con oro y plata, varios de ellos aparecidos en la provincia de Jaén. Cree el autor que la mayoría de ellos pertenecían, igual que los anteriores, a la indumentaria de guerreros, conocida por los bronces votivos de los santuarios de Despeñaperros (G. Nicolini, 1977, 59-51; 98-101), y de una escena escultórica de Obulco donde un varón lucha con un grifo. En algún caso llevaban estos cinturones también las damas. Las placas de cinturón de bronce damasquinado con plata, halladas en la Meseta, derivan de las placas rectangulares del sur de la península Ibérica. En este sentido las placas de los guerreros de los exvotos son muy importantes como punto de partida para la posterior extensión de estas piezas por áreas celtibéricas de las actuales provincias de Soria y Guadalajara: necrópolis de Clares, Carbajosa, Aguilar de Anguita, Carabias, Valdenovillos, etc. Piensa el autor que el origen del damasquinado con chapa de plata en las placas de cinturón arranca de los mode-

---

[2] J. Cabré (1937), 93-126; R. Corzo (1994), 173; J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert, S. Rovira y M. Sanz (1986-1987), 387-395, con estudio de piezas del mundo celtibérico.

los de las falcatas, habiéndose producido inicialmente en el sur, desde donde pudo irradiar a la Meseta (F. Quesada, 1991, 49-51; 1992, 145-172; 1997b, 196-205). Proceden todas de la Cueva de los Jardines.

Una segunda serie de la clasificación de J. Cabré se fecha en la segunda mitad del siglo V a.C. o a principios del IV. La mayoría de las piezas proceden del interior peninsular: La Osera (Ávila), Higes (Guadalajara) y Palencia, lo que parece indicar que son obras de talleres indígenas del interior que tenían conocimiento de los productos artísticos del sur, de lugares como Tugia, hoy Toya, en la provincia de Jaén. En las primeras series J. Cabré admite una supervivencia del estilo de las placas con acanaladuras del mediodía. Los límites cronológicos de estas placas damasquinadas oscilan entre finales del siglo V a.C. o comienzos del siglo IV y el siglo I a.C. Nos inclinamos a confirmar lo expuesto por J. Cabré en el sentido de que los influjos van desde Oretania al interior, por la presencia de estas placas en la actual provincia de Jaén, y por todo el lote de armas de los guerreros de Obulco, que llevan a la cultura del Tajo 2 de la clasificación de Schüle.

Guerreros de Obulco

En esta localidad, la actual Porcuna, han aparecido muchos fragmentos de escultura de gran calidad artística (J. A. González Navarrete, 1987, 139-146; A. García y Bellido, 1980, 74, fig. 181a; A. Blanco, 1988, 44; 1996, 582-586, fig. 13; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete, 1985, 9-20; 1988, 3), pertenecientes a varios *heroon* y a talleres fechados en la segunda mitad del siglo V a.C.; algunas de cuyas piezas acusan influencia del arte focense, propio de los primeros griegos que llegaron a Occidente, según Heródoto (1, 163) debido al uso de las naves de cincuenta remeros para atravesar el Mediterráneo. E. Langlotz (1966; cfr. W. Trillmich, 1990, 608-611) y su discípulo A. Blanco (1988, 40-42) han detectado este influjo focense en algunas esculturas ibéricas. Tal influjo es evidente en dos cabezas de guerreros de Obulco, cubiertas con un casco focense (J. A. González Navarrete, 1987, 29-42). Obulco lo consideramos geográficamente de Oretania por su proximidad a ella, ciudad vecina también del Alto Guadalquivir. Las esculturas de guerrero que interesan más directamente a este estudio son las siguientes:

Guerrero en pie delante del caballo

El personaje está cubierto de armadura, viste túnica corta ajustada al cuerpo, con escote en V por delante y por detrás, mangas cortas, hasta el codo, faldellín terminado en pico entre las piernas. Un ancho cinturón ciñe el cuerpo cogido por una hebilla rectangular. Del cinturón, por el lado derecho, cuelga un fajín que termina en flecos rematados con pequeñas bolas. La vaina de la espada corta está sujeta al cinturón. Sobre la túnica el guerrero lleva un coselete, y sobre el pecho y espalda dos fáleras de gran tamaño, y dos más pequeñas sobre los hombros. Es posible que el coselete fuera de piel, está sujeto por una gran correa que pasa sobre los hombros. Las fáleras están unidas mediante anchas correas, y unidas al cuerpo por otra correa que corre debajo de la del coselete, y que se abrocharía debajo a la fálera de antena. Grandes brazaletes serpentiformes adornan los brazos. La mano izquierda sujeta la *caetra* por el centro, y por una correa a la muñeca. La *caetra* es de piel, o quizá mejor de nervio, formada por cuatro círculos concéntricos (J. Cabré, 1939-1940, 57-83). La *caetra* se apoya en la rodilla izquierda doblada. El guerrero sostenía una lanza en su mano derecha, hoy perdida, y una espada corta de frontón dentro de la vaina, que lleva adosado un puñalito de rematar al herido. La vaina termina en punta acorazonada. La espada corta en la parte superior es de forma de frontón con sendos abultamientos en el centro. La vaina estaba sujeta a la cintura por medio de una trencilla de piel anudada debajo de las hebillas. La crin del caballo está recorrida por anchas cintas hasta la frente. La cabeza del animal va protegida por una fálera grande con umbo. La cabezada está formada por anchas correas decoradas con dos fáleras[3].

[3] J. A. González Navarrete (1987), 47-53; A. García y Bellido (1980), 75, fig. 180; A. Blanco (1996), 553, fig. 17; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete (1985), 63-64, lám. 9, fig. 2; *íd.* (1988), 6; J. Blánquez (1997), 216, fig. 2b. Para el puñal pegado a la vaina: A. Lorrio (1993), fig. 3. Para el armamento céltico hispano, véase ahora: M. I. Baquedano y E. Cabré (1997), 261-269; E. Cabré y M. I. Baquedano (1997), 240-259. Estos puñales han aparecido en la necrópolis de Alpanseque (Soria), tumbas B y C; de La Osera (Ávila), tumba 238; y de Arcobriga (Zaragoza); W. Schüle (1969), 101, láms. 29; 67, núm. 1; 125, núm. 1. Sobre las armas de estas esculturas de Obulco: J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert (1986-1987), 411-417; M. P. García-Gelabert (1989), 69-79; *íd.* (1992), 201-225. El puñal del jinete es del tipo del hallado en la necrópolis de La Osera, tumba 12 (W. Schüle, 1969, 273, lám. 59, núm. 1).



Jinete de Obulco, Madrid, foto IAA.

Polibio (3, 115) escribe que los jinetes iberos se bajaban de los caballos y luchaban a pie, cuerpo a cuerpo, en la batalla de Cannas, el año 216 a.C., que es el momento que representa este grupo escultórico de Obulco: un jinete a pie alanceando a un enemigo caído. Posiblemente el historiador griego llama iberos a los lusitanos y a los celtíberos, que eran, como se ha indicado, la columna vertebral del ejército que invadió Italia a las órdenes de Aníbal. A ellos se dirige el general cartaginés al pasar el Ródano en el 218 a.C. (Liv., 21, 43, 8). La efectividad de la caballería celtíbera (F. Quesada, 1997a, 185-194) se menciona en el ejército cartaginés en el invierno del 218 a.C. (Liv., 21, 57, 5).

Guerrero con «caetra» colgada delante del cuerpo

El guerrero viste túnica corta muy ajustada con escote en V por delante y por detrás del cuerpo, mangas, faldellín ajustado y colgado sobre la cadera derecha terminando en cuatro flecos rematados por bolas. Viste ancho cinturón con tres refuerzos paralelos, posiblemente metálicos y de piel, y con hebilla bajo la vaina de la espada. El guerrero protege el pecho con un coselete delgado, cruzado a la espalda, en el que se introducen los brazos y ajustado al pecho mediante una correa ancha que lo cruza. Encima del coselete, y en bandolera, pasa una correa sobre el hombro derecho y bajo el brazo izquierdo, que sujeta una *caetra* mediante dos grandes anillas. La *caetra* está colgada al envés. Está elaborada con tres grandes círculos concéntricos de nervios, pegados o cosidos entre sí, con umbo, junto al que irían pegadas las anillas para sujetar el tahalí. En el centro de la *caetra*, el escudo presenta un hoyo circular, y a los lados dos anillas para colgarlo de las cintas que pasaban por detrás del cuello. Estas anillas sueltas aparecen en las necrópolis celtibéricas. El escudo ha desaparecido al estar fabricado de nervio[4].

Guerrero con «caetra» colgada al cinturón

El guerrero, como sus compañeros, viste túnica corta, muy ceñida al cuerpo, con ancho cinturón con tres refuerzos, como en otros guerreros, y con una hebilla, formada por dos grandes placas, una cuadra-

---

[4] J. A. González Navarrete (1987), 53-60; A. García y Bellido (1980), 75, fig. 179; A. Blanco (1996), 560, fig. 28; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete (1985), 61-62, lám. 9, fig. 1; R. Corzo (1994), 168-169.



Guerrero de Obulco, Madrid, foto IAA.

da, solapada por otra igualmente cuadrada. Del cinturón parte una correa estrecha, a la altura del costado derecho, que pasando por otras dos correas paralelas, que sujetan la vaina de una espada corta, la sujeta al cinturón. La *caetra,* colocada al envés, está formada por tres círculos concéntricos, de piel, seguramente cosidos o pegados entre sí. La vaina de la espada corta sujeta al cinturón, y está cosida con dos anchas costuras por los filos laterales terminando en punta, con remate interior de forma acorazonada. La boca de la vaina lleva una correa de refuerzo que sujeta la anilla de la parte superior, la correa que ciñe al guerrero termina en una lazada. Debajo de las dos correas de refuerzo se introduce en el interior de la vaina un puñal pequeño decorado con un pomo abultado.

El guerrero no defiende el cuerpo con corseletes ni lleva fáleras; sólo viste una sencilla túnica corta. Este soldado luchaba contra otro, pues en su brazo derecho conserva el dedo de un segundo combatiente que le agarraría por la muñeca (J. A. González Navarrete, 1987, 61-66).

Guerrero alanceado

Se aprecia perfectamente el coselete de piel o de nervio elaborado con una ancha tira de piel, posiblemente acolchada, pegada y doblada sobre la espalda, e introduce los brazos por unos huecos, sujetado el coselete al cuerpo mediante una ancha correa que parte de la hebilla del cinturón y se introduce en las aberturas junto a la axila, cruza el pecho, y después de atravesar el otro hueco bajo la otra axila, se une al cinturón a la altura de la hebilla. Debajo del coselete, el guerrero viste túnica ajustada al cuerpo con escote en V por delante y por detrás, y mangas cortas hasta el codo. Encima del coselete una correa cruza el pecho en bandolera y sujeta la vaina de una espada de dos anillas. El puño es redondo y el pomo de forma arriñonada. El ancho cinturón aprieta la cintura. Está reforzado, como otras veces, con remaches metálicos, y lleva ancha hebilla rectangular formada, quizá, por dos rectángulos sobrepuestos. El cuerpo está atravesado por una lanza que penetra el cuerpo por la parte derecha y sale por la espalda. Un gorro con guardanuca defiende la cabeza. La frente está protegida por una cinta. Un mechón de cabello terminado en caracol cuelga del lado izquierdo del rostro (J. A. González Navarrete, 1987, 67-70; A. Blanco, 1996, 550, figs. 14-15; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete, 1985, 5. Sobre este tipo de espada: J. M. Blázquez, 1982, 280-285).

Guerrero

Vestiría túnica corta como sus compañeros de armas. Se conservan aún el faldellín de la túnica, con el pliegue por delante y por detrás, las fáleras sobre el pecho y espalda y una tercera sobre el hombro izquierdo, y el ancho cinturón muy ajustado al cuerpo, con hebilla rectangular, con tres refuerzos, en forma de cintas metálicas o de piel. Sobre ella corre una cinta, que sujetaría la vaina a la cintura. Del cinturón cuelgan dos fajines hasta el borde de la túnica, terminados en tres flecos rematados por dos bolitas. La vaina contenía una espada grande, seguramente sería una falcata. Una línea incisa paralela recorre el borde de la vaina. Hacia la mitad hay una cinta de refuerzo. A la altura de la parte umbilical e inguinal izquierda se hallan dos enganches (J. A. González Navarrete, 1987, 71-74, 75-82; A. Blanco, 1996, 546-548, figs. 12-13). Se conserva otro torso de guerrero parecido.

Guerrero con carcaj

Igual que los otros soldados, viste túnica corta muy pegada al cuerpo, con faldellín y una segunda falda paralela y ajustada. No lleva coselete al parecer, y sí fáleras, de las que se conservan una grande y circular a la espalda, y una más pequeña sobre el hombro derecho, unidas por cintas. El ancho cinturón aprieta la cintura. Lleva dos refuerzos. Una fálera grande defiende la espalda, de ella cuelga un carcaj largo y rectangular, quizá sujetado al cinturón. Una vaina está, igualmente, prendida al cinturón, cruzada por dos cintas y terminada en un adorno acorazonado.

Sobre el hombro derecho se excavó un hueco que podría servir para encajar el asta de una lanza, sostenida por un par de adornos, que se apoya en el antebrazo (J. A. González Navarrete, 1987, 83-88; A. Blanco, 1996, 548, figs. 18-19). Esta escultura ha llegado muy machacada.

En casi todos los casos faltan las cabezas y las mitades inferiores de los cuerpos. Los guerreros se muestran en acción bélica en un contexto ritual funerario con ocasión de la muerte de varones importantes (J. M. Blázquez, 1994, 31-36; J. M. Blázquez y S. Montero, 1993, 71-84).

Estos rituales celtíberos y oretanos no debían de ser muy distintos de los descritos por Apiano *(Ib.,* 71) con ocasión de los funerales de Viriato:

> El cadáver de Viriato, magníficamente vestido, fue quemado en una altísima pira; se inmolaron muchas víctimas, mientras que los soldados, tanto los de infantería como los de caballería, corrían formados alrededor, con sus armas y cantando sus glorias al modo bárbaro, y no se apartaron de allí, hasta que el fuego fue extinguido. Terminado el funeral, celebraron combates singulares sobre su túmulo,

y por Diodoro (33, 21): «El cadáver de Viriato fue honrado magníficamente y con espléndidos funerales; hicieron combatir ante su túmulo a doscientas parejas de gladiadores, honrando así su eximia fortaleza.»

La continuas luchas de unas tribus contra otras, de las que habla Estrabón (3, 4, 5) (J. M. Blázquez, 1991, 189-195), explican estas destrucciones masivas, y no un cambio de religiosidad, el cual no se rastrea en los santuarios ibéricos, ni tampoco luchas de carácter social, impropias de la sociedad ibérica (cfr. M. Almagro-Gorbea, 1997b, 207-221). En la península Ibérica sucedería lo mismo que en Sicilia. En las guerras greco-púnicas de Sicilia, del siglo V a.C., los cartagineses destruyeron templos y monumentos funerarios, a pesar de que estos actos estaban considerados crímenes religiosos.

Así, en 409-408 a.C., fue destruido totalmente el magnífico templo construido con ocasión de la paz del 480 a.C. afrentosa para Cartago, e Himilcón en 406 a.C. ordenó matar en Agrigento a todos los refugiados en lugar sagrado; en el segundo sitio de Siracusa, en el transcurso de la tercera guerra greco-púnica (397-395 a.C.), el ejército cartaginés destrozó la necrópolis y los túmulos de Gelón, el vencedor de Himera en 480 a.C., y de su esposa Damarate (A. García y Bellido, 1954, 654-659).

El armamento de estos guerreros, la falcata y el escudo redondo pe*queño propios de los iberos (llamado* caetra), *está bien documentado* en los exvotos de guerreros de los santuarios de Despeñaperros. Unas veces se llevaba colgado a la espalda (G. Nicolini, 1977, 116-117); otras, se presenta de frente, en actitud de defensa *(ibíd.,* 84-85,120-121), o colgado a un lado del cuerpo de los jinetes (ibíd., 83, 202-203), o suspendido a lo largo del cuerpo de los soldados de infantería *(ibíd.,* 168-169, 208-209).

En los exvotos no cuelga por delante del cuerpo, como en un guerrero de Obulco. Se sujetaba mediante una abrazadera por el interior,

como lo hace el jinete a pie delante del caballo, y en otros fragmentos de escudo de Obulco (J. A. González Navarrete, 1987, 200-201) y de Illici (Elche), fechados en el siglo V a.C. En este último ejemplar, la abrazadera se apoya en una cinta metálica rectangular (A. García y Bellido, 1980, 44, fig. 54).

Los artistas de Obulco no copiaron exactamente este detalle del natural. El escudo suspendido por delante mediante dos cintas era propio de los lusitanos, pero éste no es el caso de los guerreros de Obulco, que son celtíberos. Afirma Estrabón (3, 3, 6):

> Su escudo es pequeño, de dos pies de diámetro, y cóncavo por su parte anterior; lo llevan suspendido por delante con correas y no tiene, al parecer, abrazaderas ni asas. Van armados también con un puñal o cuchillo, que llevan pegado a la espada; la mayor parte llevan corazas de lino y pocos cota de malla y cascos de tres cimeras. Otros se cubren con cascos tejidos de nervios; los infantes usan perneras y llevan varias jabalinas; algunos sírvense de lanzas con punta de bronce.

Es interesante señalar también la mención de un puñal pegado a la vaina de la espada, que es lo que se observa en las esculturas de Obulco. Los escudos de los guerreros de Obulco carecen de asas sobre el borde, como los escudos griegos.

Al manejo de la *caetra* se refiere Diodoro (5, 34, 4) refiriéndose a los lusitanos, aunque su uso se hace extensivo a los celtíberos:

> Para la guerra llevan escudos muy pequeños tejidos de nervios; y con ellos y gracias a su dureza, pueden defenderse con facilidad. En el combate los manejan hábilmente moviéndolos a uno y otro lado del cuerpo, y rechazando con habilidad todos los tiros que caen sobre él. Usan lanzas hechas enteramente de hierro, con la punta a modo de arpón; llevan casco y espada muy parecida a la de los celtíberos... En la tenacidad para resistir al enemigo quedan muy detrás de los celtíberos.

Este escudo lo llevan varios jinetes representados en las estelas de Clunia (Burgos) (A. García y Bellido, 1949, 371-373, láms. 268-269; 375-376, lám. 270). Los guerreros de Osuna, que igualmente hacen rituales funerarios, sostienen el escudo de la misma manera que los de Obulco, pero el escudo es el típico de La Tène II y no pudo penetrar en la península Ibérica antes del 350 a.C. (J. Cabré, 1939-1940,

57-83). Es el mismo tipo que lleva el guerrero de Mondragón, de finales del siglo I a.C. (J. J. Hatt, 1970, fig. 69), y está bien representado en el arco de Orange, de época de Tiberio (H. Schoppa, 1957, láms. 4-5; A. Rapin, 1991, 320-331); y son prueba del influjo del armamento celta en el sur de la península Ibérica a finales del siglo III a.C.

Los guerreros de Osuna con escudo oval son probablemente celtíberos, pues Diodoro (5, 33, 38), tomando la noticia de Posidonio, afirma que los celtíberos tomaron de los galos el escudo largo. El casco debía de estar fabricado de nervio, y era empenachado como el de los celtíberos.

Las grandes fáleras circulares que defienden el pecho y espalda tienen paralelos en la escultura ibérica, como en un torso de guerrero de Illici, fechado en el siglo V a.C., con ancha fálera sobre el pecho, con forma de cabeza de lobo, animal que tiene un carácter apotropaico. La fálera está sujeta por dos cintas decoradas con bellotas, que pasan sobre los hombros por una tercera que, al igual que en la escultura de Obulco, ciñe horizontalmente el pecho. El guerrero de Illici viste túnica y lleva ancho cinturón, como los guerreros de Obulco (A. García y Bellido, 1980, 44, fig. 52; J. Blánquez, 1997, 216, fig. 26). Llama la atención que estas fáleras no las lleven los jinetes heroizados de Los Villares (Albacete). Dos fáleras circulares de metal, unidas por cadenillas y con placas rectangulares que se apoyaban en los hombros, han aparecido en la necrópolis de Aguilar de Anguita, fechadas hacia el 500 a.C. y pertenecientes a la cultura del Tajo 2 (A. Blanco, 1996, 553, fig. 20).

En la necrópolis de Alpanseque han aparecido corazas adornadas con discos como pectorales, al igual que un par de discos en la necrópolis de La Osera (J. Maluquer, 1962, 109-113; W. Schüle, 1969, 137-138, lám. 128). Estos juegos de fáleras circulares sujetas por tirantes protegen el pecho y la espalda; no son típicas de la península Ibérica, pues de tipo similar las lleva el guerrero de Capistrano (R. Bianchi Bandinelli y A. Giuliano, 1974, 104, 106-107, figs. 117-118), escultura funeraria del siglo VI a.C. También cabe recordar una segunda pieza, esta vez una estela antropomorfa, igualmente fechada en el siglo VI a.C., procedente de Guardiagreele, que representa toscamente a un varón, con una fálera circular sostenida por dos tirantes que cruzan el pecho (*ibíd.*, 104, fig. 119). Un disco de coraza, fabricado de metal, de la misma fecha, se halló en Alfedena (*ibíd.*, 102, fig. 116). Estas piezas son típicas de la cultura del Piceno. Tanto A. Blanco como J. A. González Navarrete se inclinan a aceptar que las fáleras en las esculturas de Obulco iban pintadas, aunque en la actualidad la pintura se haya perdido.

Las esculturas de Obulco, al menos la del varón rodeado por dos cabras, conservan aún restos de pintura roja (J. A. González Navarrete, 1987, 115-120). Las fáleras de Aguilar de Anguita iban decoradas con motivos abstractos, círculos concéntricos y la rueda, que son motivos decorativos frecuentes en la Meseta, con significación mágica del disco solar. La fálera con cabeza de lobo es la citada de Illici. Una posible fálera circular decorada con cabeza de león, datada en la primera mitad del siglo IV a.C., se halló en un sepulcro de Toya (provincia de Jaén), no lejos de Obulco (A. Blanco, 1996, 557, fig. 21).

La cabeza de lobo o de león de estas fáleras tenía sentido apotropaico para aquellos soldados que la llevaran, como lo prueba la cabeza de león sobre el centro del escudo de la Minerva de Tarragona, obra fechada en torno al año 100 a.C.[5]. En el arte etrusco también aparecen cabezas de león, en este caso reforzado su significado por la presencia de la Gorgona, en el carro de parada de Monteleone de Spoleto, datado en la segunda mitad del siglo VI a.C. (M. Sprenger y G. Bartoloni, 1983, 111, figs. 105-106), así como en el escudo de uno de los combatientes, que representa posiblemente el duelo de Aquiles y Memnón junto al cuerpo de Antíloco (?), y en un segundo escudo con Tetis entregando las armas a Aquiles (?). A. Blanco cree que a partir de estas cabezas de lobo o de león sobre las fáleras o los escudos se puede deducir que el animal era el símbolo de la divinidad de la guerra y que pondrían como divisa y *apothropaion*. Los guerreros de Obulco, así como los cazadores de esta localidad (J. A. González Navarrete, 1987, 127-134), los luchadores de Albacete (A. Blanco, 1996, 578-582, figs. 10-12; J. A. González Navarrete, 1987, 135-138; J. M. Blázquez, 1982, 408-411) y el guerrero de Illici, llevan túnica corta, tal como visten también algunos de los guerreros de los exvotos de Despeñaperros. Era prenda

[5] M. Blech (1993), 248-249. Sobre el significado del lobo en la cultura ibérica: M. Almagro-Gorbea (1997a), 103-127; A. Blanco (1993), 83-97, con el estudio de otras piezas hispanas decoradas con cabeza de lobo, como los cuatro bronces de Maquiz (M. Almagro Basch, 1979, 179-184, láms. III-VIII, figs. 1, 2, 4-5), y el medallón central de la pátera de Perotitos (K. Raddatz, 1969, 254-256, lám. 63a-c); también una fíbula de Drieves (*ibíd.*, 210, lám. 7), y la loba del Cerro de los Molinillos (Córdoba), dando de mamar a la cría. Sobre el papel del lobo en Egipto, Grecia e Italia: J. M. Blázquez (1983), 146-150. Cabezas de lobo decoran dos páteras de Tivissa (Tarragona) (K. Raddatz, 1969, 262-263, láms. 73-78), que son vasos sagrados (R. Olmos, 1997, 95-102, figs. 2, 5, 7; A. Blanco, 1996, 605-610, figs. 15-22; J. A. González Navarrete, 1987, 173-178). Un lobo ataca a un cordero en una escultura de Obulco. A este respecto, A. Blanco recuerda otras esculturas de lobo, como una hallada en Elche y una segunda de Cártama (Málaga).

común en la indumentaria militar. La lleva también el guerrero de Pozo Moro de en torno al 500 a.C., que es un guerrero heroizado (J. M. Blázquez, 1975b, 103-105; 1982, 452-458; 1983, 200-201), como los jinetes de Los Villares (Albacete) (M. Almagro-Gorbea, 1983, 196-197, lám. 23b). El armamento de los guerreros de Obulco está perfectamente documentado. Las espadas son largas o cortas. Una vez podría estar representada una falcata. Las primeras están bien atestiguadas en el área celtibérica[6].

La espada larga o corta es el arma típica de los celtíberos. Fue usada por el ejército romano (A. García y Bellido, 1985, 443-449). Era un arma terrorífica. Filón de Bizancio, a mediados del siglo III a.C., en su *Mechaniké syntaxis* (4-5, 46; edic. Schoene) describe minuciosamente su fabricación en los siguientes términos:

> El modo de trabajar las citadas hojas de metal se observa en las espadas llamadas célticas e hispanas. Cuando quieren probar si están prestas para su uso, agarran con la mano derecha la empuñadura y con la otra el extremo de la espada: colocan luego la hoja transversalmente sobre la cabeza, tiran para abajo de ambos extremos hasta que los hacen tocar con los hombros, y después los sueltan alzando repentinamente ambas manos. Libre la espada, se endereza de nuevo volviendo a su primitiva derechura sin mostrar flexión alguna y permaneciendo recta, aunque esta prueba se repita muchas veces. Indagando entonces la causa de que estas espadas conservasen tal flexibilidad, se hallaron, primero, con un hierro en estado extraordinariamente puro, y luego, trabajado de tal modo al fuego, que no tenía dobladura alguna ni ningún otro daño. El hierro no es ni muy duro ni muy blando, sino un término medio, obtenido el cual, se forja enérgicamente en frío, dándole así su temple. Pero no se forja batiéndolo con grandes martillos ni con fuertes golpes; los golpes violentos dados oblicuamente curvan y endurecen mucho las hojas en el sentido de su longitud, de tal modo que, si alguien quisiera flexar las espadas así forjadas, no podría hacerlo de ningún modo, o si lo lograba por la fuerza, se romperían a causa de lo compacto de toda la hoja así endurecida por los golpes. La acción del fuego, según dicen algunos, ablanda el hierro y el bronce, disminuyendo su cuerpo, mientras que la acción del frío y de la forja lo endurece. En verdad estos dos tratamientos hacen compactos los cuerpos, juntando entre

[6] M. Almagro-Gorbea (1994), 560-561; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert (1991), 41-54, expresamente hacen constar que el armamento y el broche de alguna tumba de Cástulo son los propios de los guerreros de la Meseta (J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, 1989, 105-112; 1990a, 87-91; 1990b, 91-115; W. Kurtz, 1991, 201-224).

sí sus partes y rellenando el espacio vacío entre ellas. Forjábamos, pues, en frío las hojas por las dos caras, endureciéndose así ambas superficies, mientras que la parte intermedia permanecía blanda, por no haber llegado hasta ella la acción de los golpes, que eran ligeros en profundidad. Así pues, como las hojas quedaban compuestas de tres cuerpos, dos de ellos duros y el otro, el del centro, blando, su flexibilidad era la que antes hemos dicho.

Polibio *(Suda,* voz «máchaira») cita la introducción de esta terrible arma celtibérica en el ejército romano, durante la segunda guerra púnica. El modelo pudo ser copiado en Italia, donde la utilizaban los celtíberos que combatían a las órdenes de Aníbal, o bien de los mercenarios celtíberos alistados en el ejército de los Escipiones:

> Los celtíberos se diferenciaban mucho de los otros pueblos por el modo de fabricar sus espadas. Tienen éstas una punta eficaz y un golpe fuerte por ambos filos. Los romanos, durante la guerra de Aníbal, dejaron las espadas que usaban de tiempo atrás y adoptaron la de los iberos (celtíberos). También imitaron el procedimiento de su fabricación, pero no pudieron imitar ni la excelencia del hierro ni el esmero en los demás detalles.

Diodoro Sículo (5, 33, 3-4), tomando la noticia de Posidonio de Apamea, también presta atención a la espada celtibérica:

> Llevan (los celtíberos) espadas de doble filo, forjadas con hierro de una calidad excelente, y tienen puñales de un palmo de longitud, que llevan en una vaina pegada a la de la espada, y de los cuales echan mano en los combates cuerpo a cuerpo. Tienen un modo muy particular de preparar las armas de que se sirven en su defensa: meten bajo tierra las láminas de hierro, y allí permanecen hasta que con el tiempo la parte débil del hierro, consumida por la herrumbre, se separa de la parte más dura; de ésta sacan magníficas espadas y otros instrumentos guerreros. Las armas hechas de este modo cortan cuanto se les opone. No hay escudo, ni casco, ni hueso que resista a su golpe; hasta tal punto es de extraordinaria la excelencia del hierro.

Este dato del puñal corto pegado a la vaina de la espada se lee igualmente en Diodoro Sículo (5, 33, 3) al referirse a los celtíberos. Por su parte, el historiador Tito Livio (31, 34, 4) describe así el efecto de estas espadas celtíberas:

> Los macedonios, hechos a pelear contra griegos e ilirios, no habían visto hasta entonces más que heridas de pica y flechas, y rara-

> mente de lanza. Mas cuando vieron los cuerpos despedazados por la espada hispánica, brazos desprendidos de los hombros, cabezas seccionadas por la cerviz o cercenadas del tronco, vísceras al aire y toda suerte de horripilantes heridas, aterrados se preguntaban contra qué armas y contra qué hombres habrían de luchar.

Los macedonios conocieron los efectos de las espadas celtíberas a partir del año 199 a.C., en la guerra de Roma contra Filipo V de Macedonia.

Un ancho cinturón, frecuentemente reforzado por cintas, ciñe el cuerpo de los varones en los exvotos de Despeñaperros, en las esculturas de Obulco, de Pozo Moro, de Illici y de Osuna; de los cazadores de Obulco, e incluso de una dama de Osuna (A. García y Bellido, 1980, 70). A estos cinturones se les ha atribuido un carácter mágico (J. M. Blázquez, 1983, 110-111). En Maquiz han aparecido dos cinturones articulados, fechados en los siglos III-II a.C. (M. Almagro Basch, 1979, 178, fig. 3), y en la necrópolis de La Osera uno ancho de placas (B. Taracena, 1962, 117, fig. 116). El refuerzo del cinturón aparece en uno de los guerreros de Osuna, dos veces, y una de ellas con tres refuerzos metálicos como en algunas esculturas de Obulco.

Los coseletes son parte fundamental de la indumentaria de los guerreros de Oretania. A. Blanco (1996, 550) los describe en los siguientes términos:

> La pieza principal era una faja, cerrada en círculo, que se doblaba dando forma de ocho y se ponía por la espalda, como una mochila, metiendo los brazos por los agujeros del ocho. Quedaban así a la espalda un aspa, y sobre los pectorales una anchas fajas que llegaban a cubrirlos del todo desde los hombros a la cintura. Para mantener estas ramas extendidas y firmes (no encogidas, como se ven en muchos exvotos, donde parecen hacer de cuerdas), se hace pasar sobre ellas una faja o correa, que cruzaba horizontalmente el pecho de una a otra axila, se metía por debajo de las mismas y se volvía a caer, con sus remates de flecos, a uno y otro lado de la pelvis. En otros casos el tramo horizontal de este tirante, el que cruzaba el pecho, se metía por debajo de las hombreras de la pieza principal y después se sacaba por debajo de las axilas, y sus extremos se llevaban por delante hasta cruzarlos por debajo de la placa del cinturón. En ambos casos, las anchas hombreras de cuero y de paño grueso quedaban firmemente ajustadas al cuerpo.

Estos coseletes se documentan en los famosos guerreros representados en los exvotos del santuario de Despeñaperros, y en algunas da-

mas, que G. Nicolini[7] consideraba las piezas más antiguas de la toréutica ibérica. Coseletes de lino son mencionados por Estrabón (3, 3, 6) al referirse a los lusitanos. Los lleva, al parecer, uno de los jinetes de Los Villares, y no los guerreros de Osuna ni el de Illici.

Los brazaletes serpentiformes son típicos del área celtíbera, como los del Tesoro de Padilla de Duero (Valladolid) (G. Delibes y A. Esparza, 1989, 108-109) y de Arrabalde I *(ibíd.,* 118), y Arrabalde II *(ibíd.,* 129).

El cabezal del caballo del jinete a pie lleva una fálera grande, circular, centrada, y otras dos más pequeñas, también circulares, a ambos lados de la cabeza, al igual que el caballo de una escultura de Los Villares, y una cabeza de caballo de Fuente La Higuera (Valencia), aquí con otras fáleras sobre la frente (A. García y Bellido, 1980, 72, fig. 94). Fálera sobre la frente llevan también las figuras de caballos de la cerámica ibérica de Oliva y de Liria (Valencia) *(ibíd.,* 93, figs. 146, 151-153; L. Pericot, 1979, 133-135, 145), del siglo II a.C., no así los caballos del santuario murciano de El Cigarralejo, del siglo IV a.C. (A. García y Bellido, 1980, 72, figs. 90-93).

Una segunda cabeza de caballo de Obulco lleva igualmente tres fáleras circulares: una grande sobre la frente y dos de menor tamaño, no iguales, sobre las cintas laterales (J. A. González Navarrete, 1987, 184, 187; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete, 1985, 68, lámina, y 20, fig. 23). El bocado del caballo es similar a uno hallado en la tumba A de la necrópolis de Aguilar de Anguita (W. Schüle, 1969, 256, lám. 2, núms. 12, 15).

Exposición de cadáveres

Un ritual fúnebre con toda probabilidad representado en las esculturas de Obulco es típico de los celtíberos, siguiendo a A. Blanco (1996, 506-508, figs. 5-7; J. A. González Navarrete, 1987, 89-94, 163-164).

La primera corresponde a un grupo de dos luchadores, uno de los cuales está caído, moribundo o muerto. Sobre el hombro izquierdo, junto al orificio de entrada de una lanza o espada, conserva las patas de un ave rapaz, posiblemente de un buitre. Una segunda escultura re-

[7] G. Nicolini (1969), 56-163, fig. 11. Este autor estudia también las distintas armas de los guerreros, la vestimenta y equipo militar.

presenta un buitre con las alas desplegadas; faltan la cabeza y las garras. El ritual de dejar a los guerreros muertos abandonados a la intemperie para que fueran devorados por los buitres tiene confirmación arqueológica en dos pinturas de Numancia y en una estela de Lara de los Infantes (Burgos) (J. M. Blázquez, 1983, 265-266); y también se conoce por fuentes literarias, como Silio Itálico (3, 340-343), quien afirma de los celtíberos: *His pugna cecidisse decus corpusque cremari / tale nefas, caelo credunt superisque referi / impastus carpat si membra acentia vultur.*

Eliano *(De nat. an.*, 10, 22) hace extensivo este rito a los vacceos. Este ritual propio de los celtíberos ha sido estudiado por G. Sopeña (1995, 198-209) y F. Marco (1994, 390-392). Prácticas similares tendrían lugar en Obulco, confirmando que los guerreros representados en esta ciudad de la Alta Andalucía son celtíberos, quizás tropas mercenarias. Ya A. Blanco relacionó este grupo con un ritual fúnebre celtíbero.

Bibliografía

Albertos, M. L., *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966.

Almagro Basch, M., «Los orígenes de la toréutica ibérica», *Trabajos de Prehistoria*, 36, 1979, 179-184.

Almagro-Gorbea, M., «Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica», *MM*, 24, 1983, 177-293.

— «I Celti della penisola iberica», en S. Moscati (ed.), *I Celti*, Milán, 1991, 389-407.

— *Historia de España, 1. Desde la prehistoria a la conquista romana (siglo III a.C.)*, Barcelona, 1994.

— «Lobo y ritos de iniciación en Iberia», en *Iconografía ibérica. Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*, Madrid, 1997a, 103-127.

— «Guerra y sociedad en la Hispania céltica», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997b, 207-222.

— y Ruiz Zapatero, G. (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 1993.

Baquedano, M. I. y Cabré, E., «Caudillos celtas y armamentos de parada», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997, 261-270.

Bianchi Bandinelli, R. y Giuliano, A., *Los etruscos y la Italia anterior a Roma*, Madrid, 1974.

Blanco, A., «La escultura ibera. Una interpretación», *Revista de Arqueología*, Madrid, 1988, 32-47.

— «El Camassier de Elche», en *Homenaje a Alejandro Ramos Folqués*, Elche, 1993, 83-97.
— *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta*, J. M. Luzón y P. León (eds.), Sevilla, 1996.
BLÁNQUEZ, J., «Caballeros y aristócratas del siglo V a.C. en el mundo ibérico», en *Iconografía ibérica. Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*, Madrid, 1997.
BLÁZQUEZ, J. M., *Cástulo I*, Madrid, 1975a.
— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975b.
— *Cástulo II*, Madrid, 1979.
— *Fenicios, griegos y cartagineses*, Madrid, 1992.
— *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
— *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991.
— «Precedentes prerromanos de los combates de gladiadores romanos en la Península ibérica», en *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Badajoz, 1994, 31-36.
— *et al., Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994.
— CONTRERAS, R. y URRUELA, J. J. (eds.), *Cástulo IV*, Madrid, 1989.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «Connotaciones meseteñas en la panoplia y ornamentación plasmadas en las esculturas de Porcuna (Jaén)», *Zephyrus*, 39-40, 1986-1987, 411-417.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «El armamento ibérico de las necrópolis de la Alta Andalucía», *Historia 16*, 153, 1989, 105-112.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «Los broches de cinturón de las necrópolis oretanas de Cástulo», *Verdolay*, 1990a, 87-91.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «Estudio del armamento prerromano en la Península Ibérica a través de las fuentes y de las representaciones plásticas», *HA*, 14, 1990b, 91-115.
— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «El armamento depositado en la necrópolis del Estacar de Robarinas (siglo IV a.C.), Alta Andalucía», *Festschrift für Wilhelm Schüle zum 60. Geburtstag. Internationale Archäologie*, 1, 1991, 41-54.
— GARCÍA-GELABERT, M. P. y LÓPEZ PARDO, F., *Cástulo V*, Madrid, 1985.
— GARCÍA-GELABERT, M. P., ROVIRA, S. y SANZ, M., «Estudio de un broche de la necrópolis de "El Estacar de Robarinas" (Cástulo, Linares)», *Zephyrus*, 39-40, 1986-1987, 387-395.
— y GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., «The Phokaian Sculpture of Obulco in southern Spain», *AJA*, 89.1, 1985, 62-67.
— y GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., «Arte griego en España. Las esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)», *Goya*, 205-206, 1988, 2-14.
— y MONTERO, S., «Ritual funerario y *status* social: los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica», *Veleia*, 10, 1993, 71-84.

— y VALIENTE, J., *Cástulo III*, Madrid, 1981.
BLECH, M., *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Maguncia, 1993.
CABRÉ, E. y BAQUEDANO, M. I., «El armamento céltico en la Segunda Edad del Hierro», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997, 240-260.
CABRÉ, J., «Decoraciones hispánicas», *AEAA*, 19, 1928, 97-110.
— «Los broches de cinturón de bronce damasquinados con oro y plata», *AEAA*, 13, 1937, 93-126.
— «La *caetra* y el *scutum* en Hispania durante la II Edad del Hierro», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid*, 6, 1939-1940, 57-83.
CAPALVO, A., *Celtiberia*, Zaragoza, 1996.
CORZO, R., *Historia del Arte en Andalucía I. La Antigüedad*, Sevilla, 1989.
DELIBES, G. y ESPARZA, A., «Los tesoros prerromanos de la Meseta norte y la orfebrería celtibérica», en *El Oro en la España prerromana. Revista de Arqueología*, 1989.
GARCÍA-GELABERT, M. P., «Estudio del armamento peninsular a través de los textos clásicos», en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 1989, 69-79.
— «Estudio del armamento prerromano peninsular a través de la escultura y relieve», en *Homenaje a José M. Blázquez II*, Madrid, 1992, 201-225.
— y BLÁZQUEZ, J. M., *Cástulo, Jaén, España. I: Excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (siglo IV a.C.), BAR Int. Ser.*, 425, Londres, 1988.
GARCÍA Y BELLIDO, A., *Esculturas romanas de España y Portugal, I-II*, Madrid, 1949.
— *Historia de España, I.2: España Protohistórica*, Madrid, 1954.
— *Arte ibérico en España*, Madrid, 1980.
— *La Península Ibérica a los comienzos de su historia*, Madrid, 1985.
GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987.
HATT, J. J., *Celtes et gallo-romains*, Ginebra, 1970.
KURTZ, W., «Sobre el origen de la falcata», *Festschrift für Wilhelm Schüle zum 60. Geburtstag. Internationale Archäologie*, 1, 1991, 201-224.
LANGLOTZ, E., *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia*, Colonia y Opladen, 1966.
LÓPEZ, R., *La región oretana*, Murcia, 1996.
LORRIO, A. J., «El armamento de los celtas hispanos», en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 1993, 285-326.
MALUQUER, J., *Historia de España. España prerromana, I, 3*, Madrid, 1962.
MOSCATI, S. (ed.), *I Celti*, Milán, 1991.
NICOLINI, G., *Les Bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París, 1969.
— *Bronces ibéricos*, Barcelona, 1977.

OLMOS, R., «Las incertidumbres de los lenguajes iconográficos: las páteras de plata ibéricas», en *Iconografía ibérica. Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura,* Madrid, 1997, 95-102.

PASTOR, J., PACHÓN, J. A. y CARRASCO, J., *Mirobriga. Excavaciones Arqueológicas en el Cerro del Cabezo (Capilla, Badajoz),* Madrid, 1992.

PERICOT, L., *Cerámica ibérica,* Barcelona, 1979.

PRITCHARD, J. B., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament,* Princeton, 1969.

QUESADA, F., «Decoraciones damasquinadas en falcatas ibéricas», *Verdolay,* 2, 1991, 49-59.

— *Arma y símbolo. La falcata ibérica,* Alicante, 1992.

— «¿Jinetes o caballeros? En torno al empleo del caballo en la Edad del Hierro peninsular», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania,* Madrid, 1997a, 185-194.

— «Algo más que un tipo de espada: La "falcata ibérica"», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania,* Madrid, 1997b, 196-205.

RADDATZ, K., *Die Schatzfunde der Iberischen Halbinsel,* Berlín, 1969.

RAPIN, A., «L'armamento», en S. Moscati (ed.), *I Celti,* Milán, 1991, 321-331.

SCHOPPA, H., *Die Kunst der Römerzeit in Gallien, Germanien und Britannien,* Múnich, 1957.

SCHÜLE, W., *Die Meseta-Kulturen der Iberischen Halbinsel,* Berlín, 1969.

SCHULTEN, A. (ed.), *Fontes Hispaniae Antiquae, III,* Barcelona, 1935.

SOPEÑA, G., *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos,* Zaragoza, 1995.

SPRENGER, M. y BARTOLONI, G., *Etruschi. L'Arte,* Milán, 1983.

TARACENA, B., *Historia de España. España prerromana, I, 3,* Madrid, 1962.

TOVAR, A., «Las monedas de Obulco y los Celtas en Andalucía», *Zephyrus,* 3, 1952, 220-221.

— *Iberische Landeskunde, I: Baetica,* Baden Baden, 1974.

— *Iberische Landeskunde, II: Lusitania,* Baden Baden, 1975.

— *Iberische Landeskunde, III: Tarraconense,* Baden Baden, 1989.

TRILLMICH, W., «Early Iberian Sculpture and "Phocaean Colonisation"», en J.-P. Descaures (ed.), *Greek Colonist and Native Populations,* Canberra, 1990, 608-611.

Segunda parte

Capítulo primero

Las guerras en Hispania y su importancia para la carrera militar de Aníbal, de Escipión el Africano, de Mario, de Gneo Pompeyo, de Sertorio, de Afranio, de Terencio Varrón, de Julio César y de Augusto

Aníbal, Escipión el Africano, Cayo Mario, Gneo Pompeyo y César, entre otros magníficos generales, tuvieron sus primeras experiencias militares en campañas durísimas cuyo escenario fue la península Ibérica. Estas guerras fueron maestras de grandes personajes en el arte de la guerra. En las páginas siguientes trataremos de glosar su genio militar, insistiendo en la importancia que tuvo el solar hispano en la afirmación de sus carreras.

Aníbal

Cuando en 237 a.C. desembarcó Aníbal con su padre Amílcar Barca en Cádiz tenía nueve años, y había presenciado ya de muy niño la feroz guerra de los mercenarios (239-238 a.C.) que estuvo a punto de arruinar a Cartago por completo, así como a sus dominios norteafricanos. En esta guerra Amílcar Barca obtuvo importantes victorias sobre la marcha de la misma. El joven Aníbal asistió, pues, a las campañas que su padre realizó en la cuenca del Betis contra los tartesios e iberos (por iberos y tartesios hay que entender las poblaciones de la Baja An-

dalucía, ya que toda la acción militar del general cartaginés se desarrolló en este valle)[1]. Los soldados contra los que lucharon los Bárquidas son los representados en las figuras de jinetes e infantes de Obulco, de Carmona y de Hollagonzalo. Su actividad duró desde el 237 hasta el 228 a.C.

El historiador Diodoro de Sicilia (25, 10) es la principal fuente de información sobre estas campañas, en las que debió de participar al lado de su padre el joven Aníbal, o, al menos, le acompañó en sus marchas y expediciones, siguiendo muy de cerca los hábitos militares, los contactos diplomáticos y la vida de campaña. El muchacho también iba observando y aprendiendo las costumbres de los pueblos indígenas

---

[1] Sobre los Bárquidas, y sobre Aníbal en Particular: S. Lancel, *Aníbal,* Barcelona, 1997. P. Barceló, *Karthago und die Iberische Halbinsel vor der Barkiden,* Bonn, 1987. *Íd., Aníbal de Cartago,* Madrid, 2000, 47-101. Sobre Aníbal como general: E. Bradford, *Hannibal,* Hertfordshire, 2000. Sobre las guerras anibálicas: G. de Beer, *Aníbal. La lucha por el poder en el Mediterráneo,* Barcelona, 1969; y particularmente ahora: J. Peddie, *Hannibal's War,* Gloucestershire, 1997. Sobre Hispania como teatro de operaciones de los Bárquidas: J. M. Blázquez *et al., Historia de España Antigua, I. Protohistoria,* Madrid, 1980, 439-463. J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992, 491-523. J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Los cartagineses en Oretania», en *El mundo púnico. Historia, Sociedad y Cultura,* 33-53. M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, «Los cartagineses en Turdetania y Oretania», *HAnt.,* 20, 1996, 7-21. C. González Wagner, «Los Bárquidas y la conquista de la Península Ibérica», *Gerión,* 17, 1999, 263-294. *Íd.,* «The Carthaginians in Ancient Spain: From administrative trade to territorial annexion», en H. Devijver, E. Lipinski (eds.), *Punic Wars. Proceedings of the Conference held in Antwerp 1988,* Lovaina, 1988, 145-156. J. M. Blázquez, J. Alvar y C. González Wagner, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo,* Madrid, 1999, 632-654. C. González Wagner, *Cartago, una ciudad, dos leyendas,* Madrid, 2000; A. González Blanco, J. L. Cunchillos y M. Molina (eds.), *El mundo púnico. Historia, Sociedad y Cultura,* Murcia, 1994, principalmente el trabajo de P. Barceló titulado «Relaciones entre los Bárquidas y Roma antes del inicio de la segunda Guerra Púnica», 17-33. W. Huss, *Los Cartagineses,* Madrid, 1993, 84-282. M. Bendala, *Los cartagineses en España. Historia General de España y América, 1-2,* Madrid, 1987, 38-144. VV. AA., *Cartago, Gadir, Ebusus, y la influencia púnica en los territorios hispanos,* Ibiza, 1994. G. Chic, «La actuación político-militar cartaginesa en la Península Ibérica entre los años 237 y 218», *Habis,* 8-9, 1977-1978, 233-242. R. Corzo, «La segunda guerra púnica en la Bética», *Habis,* 7, 1976, 213-240. J. Gómez de Caso, *Amílcar Barca y la política cartaginesa (249-237 a.C.),* Alcalá de Henares, 1996. A. Mira Guardiola, *Cartago contra Roma. Las guerras púnicas,* Madrid, 2000. J. B. Tsirkin, «The downfall of Tartessos and the Carthaginian establishment, in the Iberian Peninsula», *RSF,* 33.2, 1996, 141-152. E. González Cavrioto, «La administración local en la Hispania cartaginesa según las fuentes literarias», en *VI Congreso Español de Estudios Clásicos, 2,* Madrid, 1983, 7-17. J. L. López Castro, «Cartago y la Península Ibérica. ¿Imperialismo o hegemonía?», *Jornadas de arqueología fenicio-púnicas. Tiro y el auge de Cartago,* Ibiza, 1991, 73-84. J. S. Richardson, *Appian: Wars of the Romans in Iberia,* Warminster, 2000. Sobre Cartago en época de Aníbal, G.-C. Charles Picard, *Carthage au temps d'Hannibal, IIe siècle avant Jésus-Christ,* París, 1958. Sobre estrategias y batallas de la segunda guerra púnica: Y. Le Bohec (ed.), *Histoire militaire des Guerres Puniques,* París, 1996.

con los que entraban en contacto. El gran historiador Polibio (2, 15) informa de que los cartagineses reunieron un ejército y de que lo enviaron a la península Ibérica a las órdenes de Amílcar, que llegó con sus naves hasta Cádiz, y que penetrando en el país, sometió a muchos pueblos ibéricos, unos por la fuerza y otros por negociaciones. Un combate al que se lanzó con mucha temeridad le costó la vida. Diodoro, por su parte, escribe que luchó contra los iberos y los tartesios, y concretamente contra los jefes celtas Istolacio e Indortes, a los que venció, incorporando a sus tropas tres mil prisioneros, dejando en libertad a otros diez mil. Fundó dos ciudades, una de ellas Acra Leuca[2] —que no se corresponde con la ciudad de Alicante, como se había venido sosteniendo—, situada en algún lugar del valle de Betis, quizás en territorio oretano, ya que murió en la lucha contra el rey Orisón. Diodoro puntualiza que Asdrúbal y Aníbal acompañaban constantemente a Amílcar Barca. La conquista de la vega del Betis permitió disponer a los cartagineses de las minas más ricas de Sierra Morena, y con los ingresos que les proporcionaba su explotación podían pagar la indemnización de guerra a Roma, impuesta al final de la primera guerra púnica (269-241 a.C), que ascendía a 2.200 talentos anuales, durante diez años. Este motivo de satisfacer el tributo a Roma fue la razón esgrimida por Amílcar ante los embajadores romanos que le visitaron en la península Ibérica pidiéndole explicaciones por sus acciones militares, según indica Dión Casio (12, fr. 48).

En la formación militar y política de Aníbal durante los años de gobierno de su padre, cabe destacar varios aspectos importantes: su participación en las guerras así como en la política emprendida por Amílcar con los pueblos indígenas vencidos, matando a los jefes de los celtas, que probablemente eran celtíberos, e incorporando a su ejército a los soldados vencidos o liberándolos. También aprendió Aníbal el arte de la diplomacia —a veces más efectivo que el de las armas—, que él mismo practicaría más adelante con los pueblos hispanos.

Aníbal, en estas guerras que tuvieron como fin y resultado la conquista del valle del Betis, se pone en contacto por vez primera con los celtíberos, que actuaban como mercenarios de los turdetanos, al decir de Diodoro, aceptado por Livio (34, 19). La presencia de celtas en el sur está bien documentada por la toponimia y por la onomástica[3], así

---

[2] L. Abad, *Los orígenes de la ciudad de Alicante*, Alicante, 1984. El autor demuestra que Acra Leuca no puede ser la actual Alicante.

[3] J. M. Blázquez, «La proyección de los pueblos de la Meseta sobre Turdetania y el Levante ibérico en el primer milenio a.C.», *Actas del II Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, 1979, 421-434.

como por la arqueología, en los relieves de soldados y jinetes de Obulco (Porcuna) fechados en la segunda mitad del siglo V a.C.[4], que llevan armas típicas de la cultura del Tajo 2, aunque el gran especialista en el armamento ibero, el profesor F. Quesada[5], duda de esta atribución. Los celtíberos son parte fundamental del ejército que, a las órdenes de Aníbal, guerreó en Italia y en el Norte de África. Aníbal conoció durante estos años las fabulosas riquezas obtenidas por los pueblos indígenas del sur peninsular por la explotación de las minas.

El geógrafo griego Estrabón, que escribió en tiempos de Augusto, en el libro tercero de su Geografía, que es la base de nuestros conocimientos sobre los pueblos de la Hispania Antigua, recoge la leyenda (3, 2, 14) de que cuando los cartagineses desembarcaron en la península Ibérica a las órdenes de Amílcar Barca, se encontraron con que los turdetanos utilizaban toneles y pesebres de oro. El historiador Cornelio Nepote *(Amilc.,* 4) aporta un dato interesante de la política seguida

---

[4] *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta,* Sevilla, 1996, 548-563. J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses, op. cit.,* 397, 399-406. J. A. González Navarrete, «Las esculturas de Porcuna», en A. García y Bellido, *Arte Ibérico en España,* Madrid, 1980, 73-78. *Íd., Escultura ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén,* Jaén, 1987. J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Connotaciones meseteñas en la panoplia y ornamentación plasmadas en la escultura de Porcuna (Jaén)», *Zephyrus,* 1988, 411-418. J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete, «Arte griego en España. Las esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)», *Goya,* 205-206, 1985, 11-14. *Íd.,* «The Phokaian Sculpture of Obulco, Southern Spain», *AJA,* 89, 1985, 61-69. *Íd.,* «Der Einfluss der griechischen Kunst des 5 und 4 Jh. v. C. auf die Kunst Turdetaniens (Sudspanien)», *XII International Congress of Classical Archaeology,* Atenas, 1983, 48-52. I. Negueruela, *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén),* Madrid, 1990. M. P. García-Gelabert, «Relaciones entre la Meseta y Oretania con anterioridad a la conquista de la Península Ibérica por Roma», *HAnt.,* 17, 1993, 95-118. Sobre el armamento de los pueblos prerromanos de la Meseta y de Galicia es fundamental la obra de W. Schüle, *Die Meseta-Kulturen der Iberischen Halbinsel. Mediterrane und eurasische Elemente in früheisenzeitlichen Kulturen Südwesteuropas,* Berlín, 1969. Véase también: J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Estudio del armamento prerromano en la Península Ibérica a través de las fuentes y de las representaciones plásticas», *HAnt.,* 14, 1990, 91-115.

[5] F. Quesada, «Porcuna, Cástulo y la cuestión del supuesto carácter meseteño indoeuropeo o céltico de su panoplia: el armamento ibérico», *II Congreso de Arqueología peninsular, III. Primer milenio y metodología,* Zamora, 1996, Zamora, 1999, 425-439, cree que es armamento ibérico. J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Estudio del armamento prerromano en la Península Ibérica a través de las fuentes y de las representaciones plásticas», *op. cit.* F. Quesada, «Armamento de supuesta procedencia meseteña en las necrópolis ibéricas de Murcia. Necrópolis Celtibéricas», *II Simposio sobre los Celtíberos,* Zaragoza, 1990, 231-240. *Íd., El armamento ibérico,* Madrid, 1996. *Íd., Armamento, Guerra y Sociedad en la necrópolis Ibérica del Cabecico del Tesoro (Mula, Murcia, España), I-II,* Oxford, 1989. *Íd., Armamento Ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la cultura ibérica (siglos VI-I a.C.),* Montagnac, 1997.

por Amílcar, cual es que enriqueció toda África con caballos, armas, hombres y dinero, y que concibió el proyecto de llevar la guerra a Italia. Lo mismo escribió el historiador hispano de la Antigüedad Tardía Orosio (4, 13, 1): «secretamente preparaba una guerra contra los romanos». De ser cierta esta noticia, la idea de declarar la guerra a Roma no corresponde atribuirla a Aníbal sino a su padre. Más probable es que viniera a Hispania para poder pagar la deuda impuesta en la primera guerra púnica, pues Apiano (*Ib.*, 5) confirma que el botín obtenido lo dividía en dos partes: una para los soldados con el fin de tenerlos contentos y siempre dispuestos a combatir a su lado, y otra parte para los notables de las ciudades favorables a su causa.

A la muerte de Amílcar, le sucede al frente del ejército cartaginés su yerno Asdrúbal, que estuvo ocupado de los asuntos militares en la península Ibérica durante ocho años, desde el 221 al 228. Los escritores antiguos se hacen eco de los principales aspectos de la política seguida por el segundo de los Bárquidas, con el que colaboró su cuñado Aníbal. Diodoro (25, 11) escribe que «Asdrúbal, viendo que la mansedumbre era más práctica que la violencia, prefirió la paz a la guerra»; y más adelante (25, 12) dice que fue proclamado general por el ejército y por los cartagineses, que reunió 50.000 soldados bien entrenados, 6.000 jinetes y 200 elefantes, venciendo al rey Orisón y a los culpables de la muerte de su suegro, y que recibió la sumisión de sus ciudades, en número de doce, y, finalmente, sometió a todas las de Iberia. Estas ciudades que ahora quedaban bajo su dominio debían situarse en el valle del Betis, que era una región muy poblada. Según Estrabón (3, 2, 1) había allí 200 ciudades, y según Plinio (3, 7) había 175. Diodoro añade que Asdrúbal casó con la hija de un rey ibero y que fue proclamado general con plenos poderes. Finalmente fundó Carthago Nova, cuyo puerto natural pasó a ser el mejor de toda la costa ibérica (Estr., 3, 4, 6), próximo además a las minas de plata más ricas de todo el Occidente mediterráneo (Estr., 3, 2, 10), las cuales, en la época en que fueron visitadas por Polibio, rentaban al senado y al pueblo romano 23.000 dracmas al día, y donde trabajaban 40.000 esclavos[6]. Carthago Nova estaba próxi-

---

[6] J. M. Blázquez, *Economía de la España Romana*, Bilbao, 1977, 253-306. *Íd.*, *Cástulo, Capital of the Mining District of Oretania*, Oxford, 1984, 396-409. *Íd.*, *Fenicios, griegos y cartagineses, op. cit.*, 524-544. *Íd.*, «Administración de las minas en época romana. Su evolución», *Minería y Metalurgia en las antiguas civilizaciones mediterráneas y europeas, Coloquio internacional asociado*, Madrid, 1985, 119-121. C. Domergue, *Catalogue des mines et des fonderies antiques de la Péninsule Ibérique, I-II*, Madrid, 1987. F. J. Sánchez Palencia, «Explotación del oro en la Hispania romana: sus inicios y procedencias», *Minería y metalurgia en las antiguas civilizaciones mediterráneas y europeas, II, op. cit.*, 35-50.

ma a las fábricas de salazón (Estr., 3, 4, 9; Plin., 31, 94) y a los campos de esparto (Plin., 19, 26-39), materia prima tan necesaria para la construcción naval.

Iberia proporcionaba a los cartagineses mercenarios aguerridos y experimentados, principalmente lusitanos y celtíberos[7], pertrechados con un armamento terrorífico por su efecto devastador en la lucha cuerpo a cuerpo. El dinero no faltaba para pagarlos, ni escaseaba el espíritu de fidelidad a un caudillo propio de las alianzas clientelares. Sin toda esta suma de circunstancias, Aníbal no hubiera podido llevar la guerra a Italia, ni mantener tanto su hegemonía en la península Ibérica. Aníbal, en los años de gobierno de su padre y de su cuñado, conoció directamente las enormes posibilidades de Iberia como cantera de mercenarios, así como sus recursos naturales (minerales) necesarios para mantener una impresionante maquinaria de guerra siempre alerta. Diodoro cifra el ejército de Asdrúbal en 50.000 infantes, 8.000 jinetes y 200 elefantes. Es un ejército superior a aquel con el cual Aníbal marchó a Italia. Por vez primera, Aníbal, ya adolescente, convive con un ejército numeroso, bien preparado, profesional, en su mayoría de mercenarios hispanos aunque no hay que descartar contingentes norteafricanos. Cabe pensar que los oficiales y los mandos serían mayoritariamente cartagineses. Con Asdrúbal firmaron los romanos el tratado del Ebro, en el año 226 a.C., por el que se comprometían los cartagineses a no franquear armados la frontera natural que marcaba este curso fluvial (Pol., 2, 13, 1 y 7; 3, 27, 9).

El gran historiador Polibio (2, 13, 1; 2, 36, 1; 3, 18, 1) confirma la gran prosperidad que alcanzó el territorio peninsular durante los años del gobierno de Asdrúbal, debido a la política seguida por éste, que era en parte continuación de la de su suegro Amílcar, y que, del mismo modo, fue emulada después por Aníbal en muchos aspectos.

Tito Livio (21, 2, 3) confirma lo señalado anteriormente: «usó más la diplomacia que la fuerza, y aumentó el poder de Cartago más con los tratados de hospitalidad que estableció con los reyezuelos, y con los pueblos nuevos que ganó a su favor por medio de la amistad de los príncipes, que por la fuerza de las armas». Esta idea la repite al final del párrafo: «Asdrúbal fue de una admirable habilidad en atraerse a las tribus y unirlas a su mando.» Apiano *(Ib.,* 6) puntualiza que Asdrúbal tomó consigo a su cuñado Aníbal, que se encontraba

---

[7] Sobre los mercenarios en los ejércitos bárquidas sigue siendo útil el trabajo de A. García y Bellido, «Los mercenarios españoles en la Segunda Guerra Púnica», *RHM,* 10, 1962, 7-24; 11, 1962, 7-23; 12, 1963, 7-31.

por aquel tiempo en Hispania, pues se mostraba muy deseoso de participar en la guerra, y porque su carácter le resultaba grato a los soldados. Añade el historiador que sometió a muchos pueblos, ganándoselos por la persuasión y el encanto de su elocuencia, en la que sobresalía entre todos. Da también un dato importante sobre la formación militar de Aníbal en el sentido de que cuando Asdrúbal emprendía una acción militar encontraba siempre dispuesto a Aníbal, y contaba con él.

Tal era la política seguida por Amílcar, luego por Asdrúbal, y que fue observada y aprendida por Aníbal. El resultado fue altamente ventajoso para Cartago, pues permitió que sus ejércitos se adentraran en la Península hasta el Ebro, y por el occidente hasta el océano. Cartago dominaba también la costa del levante y el sur. Diodoro (25, 12) y Zonaras (8, 21) reiteran que Asdrúbal mantenía la confianza de los soldados bajo sus órdenes. No tiene posiblemente mucho fundamento la noticia de Polibio (3, 8, 1) de que Asdrúbal pretendió subvertir las leyes de su patria y la conversión de Cartago en una monarquía, y que los príncipes de Cartago, intuyendo sus planes, se pusieron de acuerdo en derrocarlo. Tito Livio (21, 2, 3) escribe que Asdrúbal, que estaba apoyado, como era natural, por los Bárquidas de Cartago, «tenía tal influencia y poder sobre el ejército y la plebe, que alcanzó un punto al que el voto de los nobles de su ciudad nunca le hubiera llevado». Por su parte, Zonaras (8, 21) afirma que después de ser proclamado general por el ejército, «consiguió que el mando le fuera confirmado por los magistrados de su ciudad».

Aníbal en Hispania

Cuando a la muerte de Asdrúbal fue Aníbal proclamado, a los veintiséis años de edad, general por aclamación de los soldados —y ratificado luego por los magistrados de Cartago— tenía ya una buena experiencia militar obtenida de su padre, pero sobre todo, en razón de la edad, por los ejércitos de Asdrúbal. Sabía cómo tratar a la tropa, y conocía bien los hilos de la diplomacia y de las alianzas políticas con los reyezuelos que tan buenos resultados habían dado a sus predecesores. Su acción militar se caracterizó desde el primer momento por su rapidez, eficacia y buen trato a los soldados. La primera decisión que tomó fue atacar a los ólcades y apoderarse de su ciudad más fuerte, que tomó enseguida tras rápidos y contundentes ataques. Aníbal se entrena desde el primer momento en el asalto de plazas fuertes, lo que hizo con

frecuencia en Hispania y en Italia. La conquista de la ciudad de los ólcades provocó el efecto esperado, ejemplarizante, ya que los pueblos vecinos se entregaron pronto a los cartagineses. Estableció un tributo a las ciudades, se adueñó de sus tesoros y de sus bienes. A continuación marchó a Carthago Nova[8] para pasar el invierno.

Desde el primer momento se manifestó un rasgo característico de su genio militar: el respeto hacia la tropa, a la que sabía tratar y recompensar en la medida justa, siendo ésta una de las bases de su poder —y del de todos los Bárquidas— dentro y fuera de Hispania: «Su generosidad con los que le habían seguido, dando a los soldados sus raciones y prometiéndoles otras ventajas, le ganó un gran aprecio e hizo nacer en sus tropas magníficas esperanzas», escribe Polibio (3, 13, 5), que describe la primeras operaciones de Aníbal. A comienzos del verano marchó contra los vacceos[9]; se apoderó de Helmántica (Salamanca), y ganó con gran esfuerzo Arbucala (Toro). La marcha desde Carthago Nova debió de hacerse por el interior, es decir, por el norte de Sierra Morena. Las causas de esta penetración pueden ser varias: conocer el interior del país, y particularmente la región que había proporcionado los mercenarios a los tartesios, pacificarla e impedir razias de estos pueblos sobre el sur y el levante, así como obtener algún botín y quizás provisiones de cereales. Esta última razón sólo es hipotética, o de tipo complementario, ya que los cartagineses se abastecían suficientemente del fértil valle del Betis[10] (Estr., 3, 2, 6). Para llegar a Helmántica y Arbucala atravesó la sierra de Gredos, a la ida y a la vuelta, itinerario que supuso para Aníbal un extraordinario entrenamiento o ejercicio para en el futuro atreverse a franquear cordilleras más difíciles, y curtir a los soldados en este tipo de travesías, para lograr empresas más arduas: cruzar los Pirineos, los Alpes y los Apeninos rumbo a Roma.

---

[8] R. González y M. Hernández, *Cartagena púnica*, 1987. J. Mas, *Historia de Cartagena*, Murcia, 1986. A. Romero, «La ciudad de Cartagena en época púnica», *Aula Orientalis*, 3, 1985, 217-225.

[9] E. Sánchez, «Releyendo la campaña de Aníbal en el Duero (220 a.C.): la apertura de la Meseta Occidental a los intereses de las potencias mediterráneas»», *Gerión*, 18, 2000, 109-134. A. J. Domínguez Monedero, «La campaña de Aníbal contra los Vacceos: sus objetivos y su relación con el inicio de la 2.ª Guerra Púnica», *Latomus*, 15,1986, 241-258. H. M. Heine, «Hannibal's Battle on the Tagus (Polibius III, 13; Livy XXI, 5)», *Latomus*, 38, 1979, 891-901. P. Barceló, *Aníbal*, Madrid, 2002. L. Sánchez, *La segunda Guerra Púnica en Valencia. Problemas de un «casus belli»*, Valencia, 2000.

[10] A. Tovar, *Iberische Landeskunde, II. Baetica*, Baden Baden, 1974, *pássim*. A. Velázquez y J. J. Enríquez (eds.), *Celtas y Túrdulos. La Beturia*, Mérida, 1995. En general: M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 1993. L. Berrocal, *Los pueblos célticos del suroeste de la Península Ibérica*, Madrid, 1992.

En este caso, la empresa hispana tenía una intención de saqueo más que de una verdadera conquista. A su vuelta fue atacado por los carpetanos apoyados por los pueblos vecinos y por los fugitivos de los ólcades y los huidos de Helmántica. La táctica de Aníbal consistió en retirarse cauta y prudentemente sin verse obligado a luchar en terreno desconocido para su ejército y por tanto en desventaja. Atravesó el Tajo. Los perseguidores cruzaron el río por diferentes puntos, siendo aplastados por los cuarenta elefantes que llevaba Aníbal. El cartaginés utilizó en esta campaña a los animales que se habían demostrado como arma eficaz en Italia, en la guerra de Pirro. Los elefantes provocaban verdadero espanto y terror en los enemigos. Después Aníbal incorporó a estos animales a su ejército, y los llevó consigo a través de los Pirineos y de los Alpes hasta Italia. Años antes Asdrúbal había sumado a su ejército doscientos de estos animales (Diod., 25, 12).

La descripción de estos sucesos en Livio (21, 5, 2) es muy parecida a la de Polibio. Plutarco *(Virt. Mul.,* 248c) recoge algunos datos interesantes sobre el cerco de Helmántica[11], como que sus habitantes prometieron a Aníbal que harían cuanto éste les pidiese, entre otras cosas entregarle trescientos talentos de plata y trescientos rehenes, lo cual parece indicar que el móvil de la penetración en la Meseta era el botín. Al concluir el asedio, no cumplieron con lo pactado. Aníbal volvió sobre sus pasos y dio la orden a sus tropas de saquear la ciudad, como harían después con tantas otras ciudades tomadas al asalto. Los varones libres abandonaron la ciudad dejando sus armas, riquezas y esclavos. Se refugiaron en las montañas. Más tarde enviaron mensajeros en plan de súplica a Aníbal, quien los trató con respeto y los restituyó la ciudad. Esta forma de actuar con los vencidos fue practicada varias veces por Aníbal con ciudades y ejércitos. Tenía un precedente preclaro en la política militar de su padre Amílcar, que mató a los cabecillas Istolacio e Indortes, que llevan nombres celtas[12], pero que luego incorporó a su ejército a tres mil de sus soldados y dejó en libertad a un número mucho mayor (Diod., 25, 10).

Después se retiró con su ejército —como haría frecuentemente en Italia tras haber librado importantes batallas o correrías— yendo a pasar los rigores del invierno en Carthago Nova (Pol., 3, 15, 3).

No se va a examinar en este estudio quién fue el verdadero causante —si los cartagineses o los romanos— de la guerra de Sagunto, tema

---

[11] J. Maluquer, *Carta Arqueológica de España. Salamanca,* Salamanca, 1957, 97-103.

[12] M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética,* Salamanca, 1966, 125-126.

que ya debatió detenidamente Polibio (3, 28, 5), y que la historiografía moderna (P. Barceló) ha estudiado bien. Aníbal buscó un *casus belli* y lo encontró en la lucha de Sagunto contra los turdetanos (Liv., 21, 6, 1), que eran aliados de Cartago y cuyos campos eran devastados por los saguntinos, además de otras tropelías (Pol., 3, 15, 7; Ap., *Ib.*, 10). Los saguntinos «cultivaban el territorio más fértil y que producía los más sabrosos frutos de toda Hispania» (Pol., 3, 17). Interesa al contenido de este trabajo analizar, siquiera brevemente, la táctica militar seguida por Aníbal durante los ocho meses que duraron el asedio y toma de Sagunto que él dirigió personalmente. Las más importantes ciudades hispanas estaban defendidas por imponentes murallas con torres, generalmente, como las de Huelva, del tipo de las de Megiddo, Cástulo, Puentetablas (que es la mejor muralla doble de todo el Occidente), Olérdola, Santa Pola, Oral, Tossal de Manises, Crevillente, etc.

El historiador Tito Livio (21, 7-8; 11-12; 14-15) aporta datos muy concretos del asalto. La primera medida que tomó —y que repetiría luego en Italia— fue arrasar el territorio que circundaba a Sagunto; en segundo lugar atacó la ciudad por tres puntos. En el ángulo de la muralla que daba a un terreno más llano y abierto colocó los manteletes para acercar los arietes a la ciudad. Aníbal contaba ya con la experiencia del asalto a ciudades fortificadas, como la Althea de los ólcades, Arbucala, o Helmántica, aunque en esta ciudad el asedio debió de ser rápido. Dominaba el campo de uno de los arietes una torre gigantesca, de las varias que tenía la muralla. La juventud saguntina resistía con gran valor, subida a la muralla repeliendo el ataque, y caían sobre los destacamentos y fortificación de los cartagineses, ocasionando gran cantidad de muertos en ambos bandos. El mismo Aníbal, que se acercó demasiado al muro, fue herido por una flecha que le atravesó la pierna, hecho que causó bastante desconcierto y espanto a su alrededor, y faltó poco para que se abandonasen las obras y los manteletes. Aníbal fue herido, igual que Alejandro, que también recibió graves heridas en el asalto de Gaza (Arr., *Anab.*, 2, 27) por mostrarse audaz, aguerrido y deseoso de estar en primera línea de combate, confiando en sus fuerzas, en su buena fortuna y en la protección de los dioses.

Durante los días de convalecencia del general cartaginés, el cerco quedó reducido a un simple bloqueo, aunque sin interrupción en los trabajos. A continuación se renovó la lucha con más intensidad, se instalaron las máquinas de asalto y comenzaron a actuar los arietes. El ejército atacante se calculaba en 150.000 hombres, posiblemente en su totalidad reclutado en la península Ibérica. Los sitiados se vieron obligados a dispersarse. Los arietes golpeaban los muros, que estaban ya

bastante resquebrajados, y se había abierto una gran brecha, quedando al descubierto un gran espacio. Al punto se derrumbaron tres torres con el lienzo de muralla intermedio, entablándose allí una lucha feroz que ocasionó un gran número de heridos en ambos bandos. Livio escribe que «ningún dardo caía en vano entre cuerpos y armadura».

Las máquinas de asaltar ciudades con altos muros habían sido puestas de moda por Demetrio Poliorcetes[13]. Anteriormente se había celebrado como famoso y espectacular el asedio de Tiro por Alejandro, escena que ha descrito bien Arriano en su *Anábasis* de Alejandro Magno (2, 18-23), así como el asedio de Gaza (2, 26-27). Los cartagineses habían utilizado ya estos ingenios militares en las luchas greco-púnicas de Sicilia, por ejemplo en Selinunte (año 409 a.C.), donde se levantaron seis grandes torres y la muralla fue perforada con seis arietes de cabeza de hierro; en Himera, año 409-408, donde se utilizaron torres y por vez primera minas, y en el segundo sitio de Siracusa, 396 a.C. donde se erigieron tres altas torres a la entrada del puerto[14]. Esta táctica de

---

[13] Y. Garland, *Recherches sur poliorcetique grecque,* París, 1974. P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique,* París, 1985, 143-177. En las estelas de Lara de los Infantes (Burgos) se representa el cerco de ciudades con asaltantes y defensores: uno con cuerno, en una pieza, y en otra un guerrero con escudo oval y estandarte, un jinete con escudo oval entre los asaltantes y cuatro trompeteros entre los defensores (J. A. Abásolo, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes,* Burgos,1974, 46-47, lám. XVII, 2; 106-107, lám. LXVII, 1). En estas estelas se representan frecuentemente jinetes con escudo oval o circular, y soldados con lanza. El asalto a una ciudad, con escaleras, y la lucha ante los muros se representan en el monumento a las Nereidas de Xantos, hacia el 400 a.C. (K. Papaioannou, *Griechische Kunst,* Friburgo, 1972, figs. 607-612).

[14] A. García y Bellido, *Historia de España. España, I.2: Protohistórica,* Madrid, 1954, 654-655, 658. F. Quesada, «Vias de contacto entre la Magna Grecia e Iberia: la cuestión del mercenariado», en D. Vaquerizo (ed.), *Arqueología de la Magna Grecia, Sicilia y la Península Ibérica,* Córdoba, 1994, 191-246. E. González, «Un intercambio de tropas cartaginesas entre Hispania y África (año 218 a.C.)», *HAnt.*, 23, 1999, 7-23. Sobre los libiofenicios citados en época bárquida: A. J. Domínguez Monedero, «Libios, blastofenicios: elementos púnicos y africanos en la Iberia bárquida y su pervivencia», *Gerión,* 13, 1995, 223-239. *Íd.,* «De nuevo sobre los libiofenicios: un problema histórico y numismático» en M. P. García-Bellido y R. M. Sobral (eds.), *La moneda hispánica. Ciudad y territorio,* Madrid, 1994, 111-116. J. L. López Castro, «Los libiofenicios, una colonización agrícola cartaginesa en el sur de la Península Ibérica», *RSF* 20, 1992, 47-65. Sobre los iberos: A. Ruiz y M. Molinos (eds.), *Los iberos,* Jaén, 1987. VV. AA., *Los asentamientos iberos ante la romanización,* Madrid, 1987. J. Uroz, *Economía y Sociedad en la Constestania ibérica,* Alicante, 1981. P. Rouillard y M. C. Villanueva-Puig, *Grecs et ibères au VIe siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie,* París, 1989. M. Beltrán, *Los celtas en Aragón,* Zaragoza, 1996. A. M. Canto, *Epigrafía romana de la Beturia céltica,* Madrid, 1997. C. Aranegui (coord.), *Los iberos. Príncipes de Occidente,* Barcelona, 1998. L. Berrocal y P. Gardes, *Entre celtas e iberos. Las poblaciones protohistóricas de las Galias e Hispania,* Madrid, 2001.

asalto procedía de Oriente y la habían usado los asirios siglos antes, en tiempos de Tiglatpileser III (745-727), y en Laquish Senaquerib (704-681)[15], etc.

En la península Ibérica el ariete se usó en el cerco de Cádiz. Con ocasión de narrar el asalto del ejército cartaginés a Sagunto, Tito Livio describió el arma arrojadiza de los saguntinos, llamada falárica, cuya asta era de abeto[16]. Era redonda en toda la superficie excepto en el extremo donde se colocaba el hierro. Éste, cuadrado, como en el *pilum*, estaba rodeado de una estopa empapada en pez. El hierro tenía una longitud de tres pies, de modo que podía traspasar la armadura y el cuerpo de un hombre. En el caso de quedar clavado en el escudo y no entrar en el cuerpo, producía pavor, pues se lanzaba encendido en llamas, obligando al soldado a despojarse de su armadura o protección, quedando a merced de los golpes de la espada del enemigo.

Aníbal, viendo a los soldados agotados por una lucha dura y sin tregua, decidió hacer una pausa de varios días. Aníbal, como buen general, y muy perspicaz, estaba siempre al tanto del ánimo de sus soldados, y no era raro que concediera días de descanso cuando las fuerzas flaqueaban. Aníbal les infundía ánimos y trataba de transmitirles su propia fuerza, unas veces incitando el odio a los enemigos, otras recordándoles la recompensa que les esperaba tras la victoria, y finalmente anunciando en la asamblea de toda la tropa que el botín sería repartido entre los soldados, promesa que incitó a éstos a reanudar el asalto sin descanso. Los saguntinos aprovecharon los días de tregua del ejército cartaginés para levantar una nueva muralla por la parte que había sido antes dañada o derribada. La lucha feroz comenzó con nuevos ataques, más duros aún que los anteriores. Los saguntinos no sabían a qué parte acudir a defender. Aníbal animaba a los soldados por el lugar por donde avanzaba una torre móvil que superaba en altura al punto más alto de la ciudad. Los sitiadores, colocados en lo alto de la torre, respaldados por los disparos de las catapultas, barrieron a los defensores situados en lo alto de la muralla. Aníbal aprovechó este

---

[15] J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, 124, figs. 359, 362, 65; 124, 130-131, figs. 372-373. C. Herzog y M. Gichon, *Battles of the Bible*, Londres, 1997, 159, 207-224. H. v. der Osten, *El mundo de los persas*, Madrid, 1965, 263, lám. 21. A. Moortgart, *The Art of Ancient Mesopotamia. The Classical Art of the Near East*, Londres, 1969, figs. 267, de tiempos de Asurbanipal II; 272, de época de Tiglatpileser III. F. Cordente, *Poliorcética romana, 218 a.C. - 73 p.C.*, Madrid, 1992.

[16] Sobre los aspectos técnicos del asalto: P. Moret, *Les fortifications ibériques de la fin de l'Âge du Bronze à la conquête romaine*, Madrid, 1996.

momento propicio para lanzar a quinientos africanos a socavar con picos el pie de la muralla, es decir, empezó a minarla. Tito Livio puntualiza que el derrumbe era relativamente fácil al estar las piedras unidas con barro. Efectivamente, cayó gran parte del lienzo previamente socavado, y por allí penetraron los asaltantes, que se apoderaron de un lugar elevado, donde situaron las ballestas y las catapultas, protegiéndolas con un muro, de modo que el ejército cartaginés levantó una ciudadela con armas en el corazón mismo de la ciudad tomada. Por su parte los saguntinos construyeron dentro de la ciudad otro muro interior para concentrarse y protegerse en una parte que aún dominaban, un perímetro que cada día era más pequeño. Escaseaban los víveres; y las posibilidades de auxilio exterior, de todo tipo, se habían reducido al mínimo.

La marcha de Aníbal contra los oretanos y los carpetanos levantó algo los decaídos ánimos de los sitiados. Los carpetanos y los oretanos se habían levantado consternados por la dureza de las levas. Apresaron a los reclutadores y amenazaron con tomar las armas. La rapidez de la intervención de Aníbal, que era una de sus grandes virtudes como militar, así como captar el verdadero momento clave de cada situación, les obligó a deponer las armas durante los días de su ausencia. Aníbal dejó en manos de Maharbal, hijo de Himilcón, la dirección de las operaciones de asalto. Éste continuó la lucha con la misma intensidad. Con los arietes se logró abrir un trecho de muralla por el que entraron los soldados del ejército cartaginés, llegando hasta la ciudadela, tomándola en parte. En este momento dos hombres intentaron llegar a un acuerdo con Aníbal, pero el general no cedió e impuso duras condiciones para firmar la paz.

Se les obligaba a los saguntinos a entregar todos sus bienes a los turdetanos, a despenderse de todo el oro y la plata, y a salir de la ciudad sólo con el vestido e ir a asentarse allí donde se les indicase. Los saguntinos no sólo no aceptaron estas proposiciones sino que, reuniendo todo el oro y toda la plata, lo arrojaron a una hoguera, y la mayoría de ellos se echaron también a las llamas. Algo parecido hicieron los habitantes de Astapa, ciudad de la Bética, fieles a los cartagineses, para no caer en manos de los romanos en el año 206 a.C. (Liv., 28, 22).

En este momento se derrumbó una de las torres de la muralla, quedando una brecha abierta por la que Aníbal mandó que se pasase. La ciudad fue tomada al asalto. El general dio la orden de pasar a cuchillo a todos los jóvenes en edad de combatir. El botín capturado fue enorme. Los prisioneros se repartieron entre los soldados, y fueron envia-

dos a Cartago los vasos y los trajes preciosos. Aníbal marchó con su ejército a Carthago Nova a pasar el invierno de 218-219 a.C.

Los historiadores como Apiano (*Ib.*, 10) o Zonaras (8, 21) hicieron breves descripciones del asalto de Sagunto, que en Hispania sólo tiene paralelo con el de Numancia llevado a cabo por Escipión (Ap., *Ib.*, 90-93 y 95-97), o el de Calagurris terminada la guerra sertoriana (Val. Máx., 7, 6). El cerco y toma de Sagunto fue una excelente palestra de ejercicio militar para el asalto de varias ciudades de Italia, de lo que se hablará más adelante.

El naturalista latino Plinio (33, 96) transmite un dato interesante: el cuidado de Aníbal por tener bien asegurados los ingresos para el mantenimiento del ejército. Los numerosos pozos abiertos por Aníbal en las minas aún seguían activos en época flavia y recibían el nombre de sus descubridores. Uno de ellos denominado Baebelo rentaba a Aníbal trescientas dracmas al día de plata. Diodoro de Sicilia (5, 35-38), en su detallada descripción de las explotaciones mineras de Hispania, recoge un dato importante, cual es que todas las minas explotadas por Roma lo habían sido antes por los cartagineses, es decir, por los Bárquidas, y antes por los iberos. La técnica de explotación, que requería ingenios de diferentes tipos, la introdujeron los cartagineses y la heredaron los romanos, pues cuando Roma se apoderó de estas minas antes del 206 a.C. no tenía ninguna experiencia en este tipo de trabajos, como tampoco en el de las pesquerías. Posidonio, que visitó Cádiz a mediados del siglo I a.C., dejó una detallada descripción de los métodos de explotación de las minas del sur hispano, cuyos procedimientos se remontan a la época de la conquista bárquida. Los cartagineses explotaron las minas y las pesquerías en régimen de monopolio, lo que les permitía reclutar mercenarios en número elevado y pagarles sin dificultad ni demora. Así pudieron mantener muchos años un numeroso ejército en Italia.

Antes de emprender la marcha a Italia con sus tropas, Aníbal tomó algunas medidas que perfilan bien su carácter como general: al llegar a Carthago Nova licenció a todos los mercenarios iberos para que partiesen a sus casas con el fin de tenerlos bien dispuestos y animosos para más adelante. Después dio instrucciones a su hermano Asdrúbal acerca de la manera de comportarse con los iberos. En tercer lugar, indica Polibio (3, 33, 5-7) que procuró la seguridad de África imaginando un recurso ingenioso y prudente. Hizo pasar tropas de África a Hispania, y de ésta a África. Pasaron al continente africano contingentes de mastienos, oretanos, iberos y ólcades en número de 1.200 jinetes y 13.850 infantes. La mayoría de esta tropa la acuarteló en Metagonia y a otros

en la misma ciudad de Cartago. De las ciudades de los metagonios llevó a Cartago como rehenes y tropas auxiliares a 4.000 infantes. Dejó a Asdrúbal en Hispania cincuenta naves de cincuenta remeros, dos tétreras y cinco trieras bien equipadas. Aníbal ponía mucho cuidado en mantener vigilada y defendida la costa ibera de los posibles ataques de la flota romana y del suministro del ejército expedicionario desde Hispania. Aníbal era previsor y prudente, ataba todos los cabos sin dejarse llevar por la improvisación. Dejó a Asdrúbal 450 jinetes libiofenicios y africanos, 300 ilergetes, 1.800 númidas, masilios, masesilios, maccios y maurosios de la costa del océano, 11.000 infantes de África, 300 ligustinos, 500 baleáricos y 21 elefantes. Estos datos proporcionados por Polibio los obtuvo el historiador de la placa de bronce que mandó grabar Aníbal y colocó después en el templo de Juno Lacinia. Tito Livio (21, 21-22) confirma estas medidas. El historiador latino conserva un dato importante sobre el proceder y el carácter militar de Aníbal: licenció a 3.000 infantes carpetanos que retrocedían asustados por tener que atravesar los Pirineos y los Alpes. Despidió en total a 7.000 soldados acobardados por la empresa, bajo pretexto de que también había licenciado a los carpetanos. A Hannón le puso al frente de la región pirenaica para que mantuviera francos los pasos entre la Galia e Hispania[17]. El paso de los Alpes ha sido bien descrito por Polibio (3, 47-56), que utilizó la obra del historiador Sileno, el cual participó en dicha travesía. Es más digna de crédito que la narración de Livio (21, 31-38) que está más adornada de literatura.

Polibio (3, 35, 1) conserva la cifra de soldados del ejército cartaginés que se dirigía a Italia: sumaban 90.000 infantes y 12.000 jinetes. El paso del río Ebro no ofreció dificultad, como tampoco el Ródano, al haber estado los soldados entrenados en ese menester, con las experiencias previas del Tajo y del Ebro, si bien el Ródano planteaba mayores problemas por el rápido y voluminoso caudal de sus aguas.

Hacia el año 210-209 a.C. según testimonio de Polibio (10, 7, 4) los cartagineses tenían tres ejércitos en la península Ibérica: el mandado por el general Magón se encontraba en territorios de los conios, en el Algarve. El segundo, a las órdenes del hijo de Giscón, ocupaba la desem-

---

[17] Sobre el paso de los Pirineos por Aníbal: D. Proctor, *La Expedición de Aníbal en la Historia*, Madrid, 1974; VV. AA., *Hannibal Pyrenaeum trangreditur*, Puigcerdà, 1984. Sobre los pueblos del Pirineo: *Estat actual de la recerca arqueológica a l'istme pirinenc. Homenatge al Dr. Miguel Oliva Prat*, Puigcerdà, 1982. J. M. Blázquez, *España romana*, Madrid, 1996, 143-172. VV. AA., *Prehistòria i Arqueologia de la conca del Segre. Homenatge al prof. Dr. Joan Maluquer de Motes*, Puigcerdà, 1988.

bocadura del Tajo; y el de Asdrúbal sitiaba una ciudad de los carpetanos. La presencia de estos tres ejércitos cartagineses en la península Ibérica indica bien la importancia estratégica que le concedió el genio militar de Aníbal. En Cartago se decidió enviar a Magón a Hispania para que reclutara 20.000 infantes y 4.000 jinetes con el fin de reforzar el ejército púnico, que operaba en Italia y en Hispania. Ésta era la principal cantera de reclutas todavía después de la pérdida de Cádiz en 206 a.C. Los cartagineses decidieron enviar a Magón con dinero para reclutar auxiliares hispanos que debían incorporarse al cuerpo de ejército que operaba en Italia. En su viaje llegó a las islas Baleares, que no pudo ocupar (Liv., 28, 37).

El proyecto —en principio descabellado— de invadir Italia planeado por Aníbal tenía varios precedentes en otros tiempos y lugares: el de Régulo, que llevó la guerra a África; el de Pirro, que trasladó la guerra a Italia; el de Alejandro Magno, que invadió con un pequeño ejército el inmenso Imperio Persa, y llegó a la India. El rey persa invadió dos veces Grecia durante las dos primeras guerras médicas. El proyecto de Aníbal no era, pues, tan fantasioso como a primera vista pudiera parecer.

El grueso del ejército cartaginés estaba formado por mercenarios hispanos, cuya efectividad era bien conocida por Cartago, que los había alistado en las guerras greco-púnicas, en Sicilia, durante el siglo v a.C.[18]. Mercenarios hispanos cruzaron el Ródano en 218 a.C. utilizando odres (Liv., 21, 27, 5)[19]; también actuaron en la batalla de Tesino, en el 218 a.C. (Liv., 21, 47, 4). A los soldados lusitanos[20] y celtíberos[21] se dirige Aníbal después del paso del río Padus (el Po) prometiéndoles estipendios y recompensas extraordinarias. En la batalla de Trebia, 218 a.C., Polibio (3, 73) menciona a los soldados iberos, celtas y libios. Tito Livio (21, 55, 2, 5-6) alude a la eficacia de los honderos baleáricos.

En el invierno del 218-217 a.C. la caballería celtíbera y lusitana intervenía en los lugares más abruptos (Liv., 21, 57, 51). En la primavera

---

[18] A. García y Bellido, *Historia de España I.2: España Protohistórica*, *op. cit.*, 652-667.

[19] Hombres sobre odres en el agua se representan en un relieve de Senaquerib (704-681), J. B. Pritchard, *op. cit.*, 32, fig. 108, y en un relieve de tiempos de Asurbanipal II (A. Moortgart, *op. cit.*, fig. 263).

[20] A. M. Martín, *Los orígenes de Lusitania. El I Milenio a. C. en la Alta Extremadura*, Madrid, 1999. J. G. Gorges, F. G. Rodrigues Martin (eds.), *Economie et territoire en Lusitanie romaine*, Madrid, 1999. J. G. Gorges y T. Nogales (coords.), *Sociedad y cultura en Lusitania romana*, Mérida, 2000.

[21] A. Capalvo, *Celtiberia*, Zaragoza, 1996. A. J. Lorenzo, *Los celtíberos*, Alicante, 1997.

del 217 a.C. (Pol., 3, 79, 1), en la acción que describe el paso de los pantanos del Arno, se recuerda a los iberos y a los libios como los guerreros más capacitados del ejército de Aníbal, contraponiéndolos en esta ocasión a los celtas. En la batalla del lago Trasimeno, año 217 a.C., Aníbal colocó a los iberos y a los celtas en los puestos más difíciles, para evitar que se rompiera la línea de batalla (Pol., 3, 83, 1). Livio (22, 18, 2) puntualiza que una cohorte de iberos hizo imposible la victoria de los romanos, pues «estaban acostumbrados a los montes y eran más aptos para correr saltando por entre las rocas y peñascos, a lo que les ayudaba la ligereza de sus armas, tanto como la velocidad de sus cuerpos, eludiendo así con su manera de luchar a un enemigo de pesado armamento».

En la batalla de Cannas, 216 a.C., Aníbal colocó a los iberos y a los celtas de frente y mandó que los libios rodearan al ejército romano. Con esta ocasión comenta Polibio (3, 113-117, 6) que las espadas iberas eran de mayor utilidad que las de los celtas, pues servían para herir con el filo y con la punta, y las de los celtas sólo con el filo. Posiblemente se refiere a las espadas celtibéricas, a cuya fabricación se refiere Filón de Bizancio en la segunda mitad del siglo III a.C., quien escribió lo siguiente:

> El modo de trabajar las citadas hojas de metal se observa en las espadas llamadas célticas e hispanas. Cuando quieren probar si están ya prestas para su uso, agarran con la mano derecha la empuñadura y con la otra el extremo de la espada; colocan luego la hoja transversalmente sobre la cabeza, tiran para abajo de ambos extremos hasta que los hacen tocar con los hombros, y después los sueltan alzando repentinamente ambas manos. Libre la espada, se endereza de nuevo volviendo a su primitiva derechura sin mostrar flexión alguna y permaneciendo recta, aunque esta prueba se repita muchas veces. Indagando entonces la causa de que estas espadas conservasen tal flexibilidad, se hallaron, primero, con un hierro en estado extraordinariamente puro, y luego, trabajado de tal modo al fuego, que no tenía dobladura alguna ni ningún otro daño. El hierro no es ni muy duro ni muy blando, sino un término medio, obtenido el cual, se forja enérgicamente en frío, dándole así su temple. Pero no se forja batiéndolo con grandes martillos ni con fuertes golpes; los golpes violentos y dados oblicuamente curvan y endurecen mucho las hojas en el sentido de su longitud, de tal modo que, si alguien quisiera flexar las espadas así forjadas, no podría hacerlo de ningún modo, o si lo lograba por la fuerza, se romperían a causa de lo compacto de toda la hoja así endurecida por los golpes. La acción del fuego, según dicen algunos, ablanda el hierro y el bronce, disminuyendo su

cuerpo, mientras que la acción del frío y de la forja lo endurece. En verdad estos dos tratamientos hacen compactos los cuerpos, juntando entre sí sus partes y rellenando el espacio vacío entre ellas. Forjábamos, pues, en frío las hojas por las dos caras, endureciéndose así ambas superficies, mientras que la parte intermedia permanecía blanda, por no haber llegado hasta ella la acción de los golpes, que eran ligeros en profundidad. Así pues, como las hojas quedaban compuestas de tres cuerpos, dos de ellos duros y el otro, el del centro, blando, su flexibilidad era la que antes hemos dicho *(Mechaniké syntaxis,* 4-5).

Por su parte, el historiador Polibio, en un fragmento conservado en la *Suda* (voz «máchaira»), se refirió a la eficacia de las espadas hispanas.

Los celtíberos se diferenciaban mucho de los otros pueblos por el modo de fabricar sus espadas. Tienen éstas una punta eficaz y un golpe fuerte por ambos filos. Los romanos, durante la guerra de Aníbal, dejaron las espadas que usaban de tiempo atrás y adoptaron la de los iberos (celtíberos). También imitaron el procedimiento de su fabricación, pero no pudieron imitar ni la excelencia del hierro ni el esmero en los demás detalles.

Diodoro (5, 33, 3-4) añade más detalles sobre el particular:

Llevan (los celtíberos) espadas de doble filo, forjadas con hierro de una calidad excelente, y tienen puñales de un palmo de longitud, que llevan en una vaina pegada a la de la espada, y de los cuales echan mano en los combates cuerpo a cuerpo. Tienen un modo muy particular de preparar las armas de que se sirven en su defensa: meten bajo tierra las láminas de hierro, y allí permanecen hasta que con el tiempo la parte débil del hierro, consumida por la herrumbre, se separa de la parte más dura; de ésta sacan magníficas espadas y otros instrumentos guerreros. Las armas hechas de este modo cortan cuanto se les opone. No hay escudo, ni casco, ni hueso que resista a su golpe; hasta tal punto es de extraordinaria la excelencia del hierro.

Finalmente merece la pena recordar un texto de Tito Livio (31, 34, 4) referido al *gladius hispanicus* que conocieron los macedonios hacia el año 200 a.C. El fragmento describe magníficamente los efectos terroríficos del arma:

Los macedonios, hechos a pelear contra griegos e ilirios, no habían visto hasta entonces más que heridas de pica y flechas, y raramente de lanza. Mas cuando vieron los cuerpos despedazados por la

espada hispánica, brazos desprendidos de los hombros, cabezas seccionadas por la cerviz o cercenadas del tronco, vísceras al aire y toda suerte de horripilantes heridas, aterrados se preguntaban contra qué armas y contra qué hombres habrían de luchar.

En los años 214 y 212 a.C. aparecen los númidas y los hispanos defendiendo el campamento cartaginés y Capua (Liv., 24, 12, 4). Sin embargo, aunque los mercenarios iberos fueron, por lo general, fieles a la causa cartaginesa, los autores antiguos recogen alguna defección. Así, en el año 213 a.C. los romanos se apoderaron de Arpi, y la guarnición ibera colocada por los cartagineses para defender la plaza se pasó a los romanos (Liv., 24, 47, 8). En el año 212 a.C. el jefe de los mercenarios iberos en Siracusa, de nombre Moerico[22], traicionó a los cartagineses. El premio de su traición fue la obtención de la ciudadanía romana. La misma recompensa obtuvo un jefe celtíbero de nombre Belligeno[23]. Livio (26, 5, 11) menciona el valor de las tropas auxiliares iberas que con tres elefantes se acercaron a la empalizada durante un asedio en el año 210 a.C. Livio (27, 14, 5) afirma tajantemente que en el año 208 a.C. los mercenarios iberos ocupaban por expreso mandato de Aníbal la primera línea, y que eran la fuerza principal de su ejército. Esto mismo se deduce de la alocución de Aníbal a los lusitanos y celtíberos una vez pasada la cordillera de los Alpes. Los mercenarios iberos eran la columna vertebral del ejército cartaginés. En el año 207 a.C., en la batalla de Metauro, Asdrúbal tenía las mayores esperanzas en los mercenarios iberos (Liv., 27, 48, 6; Pol., 11, 1). Todavía en la batalla que cerró la segunda guerra púnica, el combate que tuvo lugar en las Grandes Llanuras, en el año 203 a.C., cuatro mil jinetes celtíberos lucharon valientemente contra las legiones romanas. Fueron aniquilados. En esta batalla se aplicó la táctica militar de Cannas, pero fracasó.

La fuerza del ejército de Aníbal residía en la movilidad de la caballería númida y celtíbera. La mayor alabanza que se puede hacer al valor de los celtíberos y a su táctica[24] es que en el año 104 a.C. rechazaron a los cimbrios, vencedores en 105 a.C. en la batalla de Arausio

---

[22] M. L. Albertos, *op. cit.*, 159.

[23] *Ibíd.*, 52.

[24] Sobre Aníbal como táctico: G. Brizzi, *Annibale. Strategia e imagine*, Perusa, 1984. E. F. Lazenby, *Hannibal's War. A military History of the Second Punic War*, Warminster, 1978. E. Bradford, *Hannibal*, Hertfordshire, 2000. En general sobre las tácticas empleadas en las guerras púnicas: S. Lancel, *Hannibal*, París, 1995. G.-C. Charles Picard, *Hannibal*, París, 1967. J. Seiber, *Hannibal. Feldherr und Staatsmann*, Maguncia, 1997. H. A. Vogelsberger, *Hannibal. Karthagos Kampf um die Weltherrschaft*, Múnich-Berlín, 1996.

(Liv., *per.*, 67; Obseq. al año 104; Sén., *ad Helv. consol.*, 7, 2; Hier., *Ep.*, 123, 16). La guerra de Viriato se hizo con una táctica basada en la caballería lusitana, de gran movilidad, experimentada en golpes de mano rápidos e inesperados. Jinetes celtíberos armados con el escudo pequeño circular *(caetra)* se representan en las seis estelas perdidas de Clunia, y en la de Lougesterico. En las monedas de los talleres ibéricos[25], se representan frecuentemente jinetes con armas —*pilum* y *soliferrum*— en denarios de Sesars, Bolscan, Belikio, Arsacoson, Turiasu, Contrebia, Arecoradas, Secobrices, Oilaunu, Kolounioku, Ikalkusken; casco y escudo en monedas de Ikalkusken, Asido, Turiricina, y de Corissa; *falx* u hoz de guerra en ases de Oilaunikos y de Turiasu; venablo en un as de Kueliokos; bidente y tridente en un as de Ventipo; guerreros, en monedas aparecidas en Numancia, del taller de Loutiskos; *bipennis* en un denario de Arsaos. Jinetes y armas de este tipo fueron los que militaron a las órdenes de Aníbal. El armamento de los iberos se conoce bien por las representaciones en cerámica ibera[26], y en escultura. Los soldados de a pie llevaban grandes escudo y lanza: así aparecen representados en cerámicas ibéricas del Tossal de la Calá (Alicante); jinete con lanza en La Alcudia; jinetes con lanza y largos escudos ovales en Oliva (Valencia); y en La Serreta de Alcoy un soldado se defiende con un escudo pequeño, redondo, y un segundo con lanza y escudo oval alargado, y hay un

---

[25] Sobre estas piezas y cecas, L. Villaronga, *Numismática antigua de Hispania*, Barcelona, 1979. Sobre las representaciones de armas y guerreros en las monedas: A. M. de Guadán, *Las armas en la moneda ibérica*, Madrid, 1979, *pássim*. Sobre la guerra y el armamento ibérico: F. Quesada, «¿Jinetes o caballeros? En torno al empleo del caballo en la Edad del Hierro peninsular», en VV. AA., *La guerra en la Antigüedad. Una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, 1997, 185-194. *Íd.*, «Algo más que un tipo de espada: la "falcata ibérica"», *ibíd.*, 196-205. M. Almagro-Gorbea, «Guerra y sociedad en la Hispania céltica», *ibíd.*, 207-221. R. García Huerta, «La guerra entre los pueblos célticos. Las fuentes literarias grecolatinas», *ibíd.*, 223-239. E. Cabré y M. I. Baquedano, «El armamento céltico de la II Edad del Hierro», *ibíd.*, 240-259. J. M. Roldán, «Romanos y cartagineses en la Península Ibérica. La Segunda Guerra Púnica», *ibíd.*, 271-279. *Íd.*, «Los hispanos en el ejército romano», *ibíd.*, 280-309. Sobre murallas: F. García Alonso, «Poliorcética griega y fortificaciones ibéricas», *ibíd.*, 165-183. La mejor muralla de todo el Occidente es la de Puentetablas, en Jaén. El tratado antiguo sobre poliorcética más completo que nos ha llegado es el de Eneas el Táctico, del que existe una versión castellana debida a J. Vela Tejada: *Eneas el Táctico, Poliorcética. La Estrategia Militar Griega en el siglo IV a.C.*, Madrid, 1991. Sobre los jinetes celtíberos de Clunia: A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, 372-375, núms. 367-368 y 369-375.

[26] Soldados y jinetes en la pintura vascular ibérica en: L Pericot, *Cerámica ibérica*, Barcelona, 1978, 60-61, figs. 78, 81; 112-113, figs. 148-149; 128-131, figs. 169, 171-174; 133, fig. 178; 144-145, figs. 199-200; 160, figs. 233, 235; 170-171, figs. 257-258; 181-182, figuras 280-281.

jinete con lanza. Estas imágenes se repiten en cerámicas de San Miguel de Liria (Valencia), donde los soldados llevan también la espada falcata ibérica.

Aníbal, genio militar

Las grandes cualidades que tenía Aníbal para el arte de la guerra quedan demostradas a lo largo de toda su vida, repleta de éxitos bélicos, en la península Ibérica y en Italia. Maestro de la estrategia, gustaba de calcular bien los pros y los contras, sin que por ello le faltara improvisación e intuición. A ello se suman una astucia innata, rapidez y eficacia en las acciones, flexibilidad, tesón, espíritu aguerrido y de sacrificio, don de mando, carisma personal, buen político y diplomático. Son éstos los rasgos que le retratan como a uno de los grandes militares de la Antigüedad.

Política militar de Aníbal

Las características generales de la política militar de Aníbal se perfilan en las guerras de Hispania, por ejemplo las alianzas con las tribus —las establecidas con los pueblos de la región del Po son similares a las que hizo con pueblos hispanos— con el fin de separarlas de la tutela romana, estableciendo pactos con estos indígenas después de las batallas de Tesino y Trebia. Su forma de proceder respecto a sus «aliados» itálicos de Roma (separando a los ciudadanos romanos prisioneros de los itálicos, liberando a éstos sin condiciones y obligando a pagar un rescate a los primeros) fue la política seguida después de la batalla del lago Trasimeno, presentando la guerra sólo como un asunto contra Roma, y después de Cannas liberando a los prisioneros itálicos, lo que motivó que muchas ciudades samnitas[27], apulias[28] y lucanas[29] se pasaran a los cartagineses abandonando la causa romana, incluso la misma ciudad de Capua, que era la gran ciudad de la Campania, la

---

27 S. Capini y A. de Niro (eds.), *Samnium. Archeologia del Molise*, Roma, 1991. VV. AA., *Sannio. Penti e Frentani dal VI al I sec. A.C.*, Roma, 1980. E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge, 1967.

28 F. D'Andria, *Puglia*, Roma, 1980.

29 F. Zevi, *Paestum*, Nápoles, 1990. A. Pontrandolfo y A. Rouveret, *Le tombe dipinte di Paestum*, Módena, 1992.

más poblada y rica[30], obtuvo una gran autonomía. Aníbal (Liv., 23, 20) pretendía con esta política construir una federación itálico-púnica, horadando así los cimientos de la confederación romano-itálica. En el año 213 a.C. esta política obtuvo su mayor éxito al atraer al bando de Cartago a Tarento, la ciudad griega más importante de Italia, y también a Siracusa.

Fracasos de la política de Aníbal

Fracasó Aníbal al no poder romper en mayor medida la unión de Roma con algunos pueblos itálicos, como los etruscos o los latinos, y en no poder concluir con éxito el asalto de Roma, debido a que carecía de un número suficiente de tropas para tal empresa. En el templo de Juno Lacinia, en Crotona, mandó colocar Aníbal una inscripción redactada en griego y en púnico (Pol., 3, 33, 56) en la que se registraron todas las hazañas conseguidas hasta ese momento. De ese documento se deduce que Aníbal nunca mandó un ejército superior a los cincuenta mil hombres. Con esos efectivos, y después de la experiencia de la toma de Sagunto, resultaba imposible concluir con éxito el asedio de Roma. El ejército romano era mucho más numeroso. Tampoco pudo Aníbal proporcionar a los soldados los suministros y los incentivos que les había prometido, ni siquiera el sueldo podía ser pagado a los soldados con regularidad, como sucediera en Hispania. Por otra parte, la flota romana se mostró muy superior a la cartaginesa en el combate naval.

Aníbal, «homo religiosus»

A finales del año 219 a.C. Aníbal, que era un hombre profundamente religioso, igual que lo fuera Alejandro Magno[31], visitó el famoso *Heracleion* gaditano para ofrecer sacrificios en honor de Melqart (Liv., 21, 231, 1), y a cambio obtener del dios de Tiro protección para la empresa que tenía *in mente* en ese momento: la invasión de Italia. La visita a este santuario la haría, años después, Fabio Máximo, el hermano de Escipión (Ap., *Ib.*, 65), y más tarde, Julio César (Suet., *Caes.*, 7).

[30] L. Cerchiai, *I Campani*, Milán, 1995.
[31] Véase, en este mismo volumen, el capítulo «Alejandro Magno, *Homo religiosus*», 260 y sigs.

Aníbal era un hombre supersticioso. Tito Livio (21, 22) cuenta que tuvo un sueño antes de marchar para Italia. Se le apareció un joven de apariencia divina, que decía ser un enviado de Júpiter, para guiarle a Italia. Le comunicó que le siguiera sin apartar los ojos, lo que en principio hizo. Después vio detrás de sí una serpiente que se arrastraba con un tremendo estrépito de arbustos que iba arrancando al reptar. A esta visión siguió una gran tempestad. Aníbal preguntó entonces qué significaba aquel monstruo, aquel presagio. Se le indicó que indicaba la devastación de Italia, que continuase sin preguntar, y que dejase que la suerte permaneciera oculta.

Era devoto del panteón cartaginés[32] como lo indica el hecho de que en el tratado firmado con Filipo V de Macedonia se mencionaran en primer lugar todos los dioses de Cartago. El texto nos lo ha transmitido Polibio (7, 9):

> Juramento de Aníbal, general, de Magón, de Mircano, de Barmócar y de todos los miembros del consejo de Cartago presentes, de todos los soldados cartagineses, prestado ante Jenófanes, hijo de Cleómaco, ateniense, enviado a nosotros como embajador por el rey Filipo, hijo de Demetrio, en nombre suyo, de los macedonios y de los aliados de éstos, juramento prestado en presencia de Zeus, de Hera y de Apolo, en presencia del dios de los cartagineses, de Heracles y de Yolao, en presencia de Ares, de Tritón y de Poseidón, en presencia de los dioses de los que han salido en campaña, del sol, de la luna, y de la tierra, en presencia de los ríos, de los prados y de las fuentes, en presencia de todos los dioses dueños de Cartago, en presencia de los dioses dueños Macedonia y de toda Grecia, en presencia de todos los dioses que gobiernan la guerra y de los que ahora sancionan este juramento.

Este texto es muy importante, pues, como escribe P. Barceló[33], «revela la concepción ideológica-religiosa de la empresa de Aníbal: dioses y hombres contraen una alianza, se asocian y apoyan mutuamente para vencer a Roma».

En el año 214 a.C. en las proximidades del lago Averno se celebró una fiesta sagrada, escenificada, en la que Aníbal puso bajo la protección divina el éxito de sus campañas. Estas ceremonias producían un

---

[32] W. Huss, «Hannibal und die Religion. Religio Phoenicia», *Studia Phoenicia*, IV, Namur, 1986, 223-238. M. J. Barré, *The God List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia. A Study in the Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore, 1983.

[33] *Aníbal de Cartago, op. cit.*, 129-136.

gran impacto psicológico, positivo, en la moral de los soldados cartagineses y de todos sus aliados.

Al final de la guerra, en el acto de paz firmado entre Cartago y Roma no faltaron los rituales. Cartago juró ante los dioses el cumplimiento de las cláusulas establecidas, y Roma envió a los *fetiales*, sacerdotes que daban validez y sanción religiosa al tratado.

Todavía después, Aníbal, siguiendo el ejemplo de Alejandro Magno, consultó el célebre oráculo de Zeus Ammón, cuya respuesta le fue favorable, y le animó a continuar la lucha contra Roma.

Publio Cornelio Escipión

Cuando Publio Cornelio Escipión[34] vino a Hispania para ponerse al frente del ejército romano, después de la derrota de su padre y de su tío[35], motivada por la traición de los celtíberos en el año 211 (Liv., 25, 33, 36, 2 y 13), contaba sólo veinticinco años de edad. Fue nombrado general del ejército romano que operaba en Hispania. No había desempeñado hasta el momento ninguna alta magistratura. Nunca antes el Estado romano había concedido poderes militares tan grandes a un sólo hombre. La desastrosa situación del ejército romano en Hispania, después de la muerte de los hermanos Escipiones, explica esa medida. Su experiencia militar consistía únicamente en haber luchado al lado de su padre en la batalla de Tesino, y después en la de Cannas.

Llegado a Tarraco la primera medida que tomó fue convocar una asamblea de aliados (Liv., 26, 19, 10). Desde el primer momento, el joven general planeó establecer excelentes relaciones con los aliados hispanos. Era imprescindible contar con ellos.

Publio Cornelio Escipión fue un hombre religioso. Corrían rumores de sus «visiones» de los dioses durante el sueño, hecho que levantaba curiosidad entre la gente y causaba respeto a los soldados y al pueblo. Tito Livio (26, 19) escribe sobre el particular:

---

[34] Sobre Escipión el Africano: H. H. Scullard, *Scipio Africanus: Soldier and Politician*, Bristol, 1970. B. Liddell Hart, *Scipione Africano*, Milán, 1981. J. Cabrero, *Escipión el Africano*, Madrid, 2000. J. J. Ferrez, «El africano en Hispania: balance económico», *Gerión*, 18, 2002, 135-145.

[35] Sobre el lugar de la muerte de los Escipiones, véase A. Canto, «Ilorci Scipionis Rogus (Plinio *NH* III, 9) y algunos problemas de la Segunda Guerra Púnica en Hispania», *RSA*, 29, 1999, 127-167. Esta autora sitúa la muerte de Gneo Escipión en Segura de la Sierra, y la de Publio Escipión cerca de Cástulo.

Escipión, en efecto, no sólo fue admirable por sus verdaderas cualidades, sino también por cierta habilidad en hacer ostentación de ellas, en la que se había aleccionado desde su adolescencia; ante la multitud, procedía en la mayoría de las actuaciones como si su espíritu hubiera sido aconsejado por medio de apariciones nocturnas o por inspiración divina [...] Preparando los ánimos para esto ya desde el principio, no hubo un día desde que vistió la toga viril que, antes de realizar algún acto social o privado, no fuera al Capitolio y, entrando en el templo, permanecía sentado y allí, en lugar aparte, pasara un rato casi siempre a solas. Esta costumbre que observó durante casi toda su vida afianzó en algunos la creencia, que se divulgó intencionada o casualmente, de que este hombre era de estirpe divina, y reprodujo una leyenda, difundida antes acerca de Alejandro Magno [...] La ciudadanía, confiando en estas cosas, encomendó a una edad en absoluto madura el peso de tan enorme responsabilidad y un poder tan inmenso.

Publio Cornelio Escipión demostró desde el primer momento tener una gran audacia, ser emprendedor y hábil. Con su sola presencia supo infundir ánimos desde el primer instante en un ejército desmoralizado y que había sido arrinconado en la región de los Pirineos (Ap., *Ib.*, 17). La primera decisión importante de tipo militar que tomó el joven general fue muy arriesgada. Planeó apoderarse de Carthago Nova[36], lo cual era, efectivamente, un golpe de audacia, pues distaba 280 kilómetros de la base de operaciones romana.

Carthago Nova, como puntualiza Polibio (10, 7, 6) era el almacén del dinero y de equipajes de los tres ejércitos cartagineses operantes en la península Ibérica (Pol., 10, 7, 4). En la ciudad se concentraban los rehenes capturados en toda Hispania, y sólo estaba defendida por mil hombres. Publio Cornelio Escipión se enteró puntualmente antes de tomar alguna decisión en este sentido, informándose no sólo de la situación de la plaza sino también de su abastecimiento, sus defensas, su entorno particular: el estero que la rodeaba, pantanoso y vadeable por muchas partes, y que a la caída de la tarde generalmente se retiraba la marea. Escipión, pues, antes de decidir el ataque estudió todas las circunstancias que podían ayudarle a él y volverse en contra del enemigo. Toda precaución era poca, pues se trataba de tomar la capital de los Bárquidas en Hispania. En siete días Escipión y su ejército se plantaron a las puertas de Carthago Nova, lo cual indica un ritmo rápido y disciplinado de marcha de tropas.

[36] Sobre la topografía de Carthago Nova, véase el texto de Polibio, 10, 10, 1.

El asalto y toma de la capital guardan pocos paralelos con el asedio y caída de Sagunto por Aníbal. Ordenó el general romano a Gayo bloquear la ciudad por mar, mientras él, con dos mil soldados, emprendió el asedio y posterior asalto de la muralla con escalas. La lucha fue feroz. P. Cornelio Escipión participó en el combate personalmente, lo cual inspiraba confianza a su gente y les animaba en el esfuerzo. Escipión, pues, como Aníbal o Alejandro, demostró valentía temeraria en el combate. Supo bien aprovechar la bajada del nivel de agua por efecto de la marea. Se logró abrir la puerta de la muralla, entrando parte de la tropa, la cual había recibido instrucciones de matar a los habitantes sin piedad. Es un rasgo ciertamente inhumano del general. La ciudadela fue tomada por el propio general al frente de mil soldados. La ciudad quedó a merced del pillaje de los soldados romanos. El botín fue enorme (Liv., 26, 47).

Escipión enseguida tomó una iniciativa importante indicativa de su forma de entender la política militar: atraerse a las poblaciones indígenas mediante favores y promesas. Dejó en libertad a trescientos rehenes con tal de que sus parientes se avinieran a establecer una alianza con el pueblo romano. Repartió joyas entre los prisioneros. A la esposa de Mandonio y a la hermana de Indíbil —ambos eran jefes ilergetes y aliados de los cartagineses— las tomó bajo su protección directa (Pol., 10, 18). Envió a casa a la prometida del príncipe celtíbero Alucio, quien, en agradecimiento, se presentó a Escipión con mil cuatrocientos jinetes (Liv., 26, 50).

Esta política de acercamiento practicada por Escipión fue posteriormente imitada por Tiberio Sempronio Graco en la primera guerra celtibérica, y por Sertorio durante la guerra que éste mantuvo en Hispania[37], y más tarde también por Julio César. Siempre produjo excelentes resultados. El historiador Dión Casio (fr. 57, 42) escribe sobre el particular que envió a sus casas, sin rescate, a todos los rehenes, y que con esta política se ganó la adhesión de muchos pueblos y reyezuelos, entre los que cita a los ilergetes y a sus caudillos Indíbil y Mandonio. Ello puede hacerse extensivo al celtíbero Alucio (Val. Máx., 4, 3, 1; Pol., 10, 37, 38), y a Edecón, rey de los edetanos, que se pasó a la causa romana en agradecimiento por la devolución de su esposa (Pol., 10, 34).

Después de la toma de Carthago Nova, Escipión pasó el invierno con su ejército en Tarraco. Al parecer puso sitio también a la ciudad de

---

[37] F. García Morá, *Un episodio de la Hispania Republicana. La Guerra de Sertorio,* Granada, 1991. A. Schulten, *Sertorio,* Barcelona, 1949. M. L. Neira, «Aportación al estudio de las fuentes literarias antiguas de Sertorio», *Gerión,* 4, 1986, 189-211. C. F. Konrad, *Plutarch's Sertorius,* Chapel Hill, 1994.

Baria (Villaricos) (Gel., 6, 1, 8; Plut., *Apoph. Scip. maior,* 3), importante por sus minas.

La obligaciones militares no le apartaban de sus obligaciones civiles, cual era la administración de la justicia. En la toma de esta plaza, «fuerte y bien provista de fortificaciones y de defensores, y abundantemente aprovisionada», como escribe puntualmente Gelio, demostró una gran confianza en sí mismo al convocar a los litigantes en la ciudad, que aún no había sido tomada. La conquista de Carthago Nova y de Baria descubre el inteligente plan de Escipión de arrebatar a Cartago el dominio de dos de las zonas más rentables, por sus minas y sus pesquerías, además de ocupar y utilizar en provecho propio el mejor puerto de toda la costa ibérica, bien comunicado con Italia y el Norte de África. Dión Casio (fr. 57, 48) menciona la altas virtudes de Escipión, que era habilísimo como general, mesurado en el trato, terrible para sus enemigos, amable con sus subordinados, rápido en la victoria, y acertado en las previsiones de futuro. Y añade el historiador: «todos le veneraban como a un ser superior, y los iberos le dieron el título de rey».

Escipión fue el primer general romano que recibió el título de rey, siendo Indíbil y Mandonio los primeros en proclamarle tal (Pol., 10, 38).

En el año 207 a.C. Escipión se vio obligado a penetrar en Celtiberia, pues un nuevo general cartaginés, Hannón, atravesó el Estrecho desde África con un nuevo ejército para sustituir a Asdrúbal. Unido a Magón enseguida formó un gran ejército de celtíberos. Escipión mandó contra él a M. Silano con más de 10.000 infantes y 500 jinetes. El ejército de los celtíberos se componía de 4.000 infantes y 200 jinetes. Esta tropa ocupaba la primera línea y los armados a la ligera la retaguardia. Livio (28, 12), al narrar esta lucha, describe bien la manera de combatir de los celtíberos, que al ser acribillados por los dardos de los romanos, se agachaban, y después se levantaban e inmediatamente, ya de pie, acometían con las espadas. La costumbre de los celtíberos era atacar corriendo, pero en esta ocasión las asperezas del terreno no permitían correr. Murieron los celtíberos, que llevaban escudos grandes y espadas de tipo céltico. Magón huyó con dos mil infantes y toda la caballería a Cádiz. Hannón fue capturado vivo. Esta penetración romana a Celtiberia denota una gran visión militar por parte de Escipión, como fuera antes la toma de Carthago Nova y de Baria. Se trataba de penetrar y bloquear la gran cantera de reclutamiento de los cartagineses, limpiar el territorio de enemigos y tener las manos libres para llevar la guerra al valle del Guadalquivir y hacer frente al único ejército púnico que

quedaba activo en la Península a las órdenes de Asdrúbal, que huyó hacia el océano, a Gades.

La táctica del general romano consistió en diseminar el ejército por las ciudades para que se protegiesen a sí mismas tras las murallas (Liv., 28, 2, 13). Escipión demostraría una gran prudencia y una visión práctica de la nueva situación. Evitó, como dice Frontino (1, 3, 5) agotarse en el asedio de muchas ciudades, logrando así conservar mejor las fuerzas y la entereza del ejército romano. Al mismo tiempo Publio Cornelio Escipión envió un contingente de diez mil infantes a su hermano Lucio Escipión para que sitiara Auringis, que tenía minas de plata en las proximidades. Era la ciudadela de Asdrúbal, desde donde éste iniciaba las incursiones contra los pueblos del interior. La riqueza de las minas y su situación privilegiada movieron a Escipión a tomarla (Liv., 28, 3; 28, 4, 1). Fue capturado un gran número de prisioneros en la ciudad. Escipión se retiró con su ejército a pasar el invierno a Tarragona.

En el año 206 a.C. se entró en la fase final de la lucha de Escipión contra los cartagineses, que tuvo su punto culminante en la batalla de Ilipa, hoy Alcalá del Río. El ejército de Asdrúbal estaba formado por 70.000 infantes, 4.000 jinetes y 32 elefantes. Escipión había tenido buen cuidado de ganarse un buen número de aliados en el sur. Uno de estos cabecillas indígenas se llamaba Culcas o Culchas, reyezuelo que dominaba más de veintiocho ciudades (Liv., 28, 13, 5) y que aportó al ejército de Roma un contingente de 3.000 infantes y 500 jinetes, que fueron muy importantes en la victoria romana.

Escipión sabía tratar muy bien a los soldados. Así lo demostró cuando el ejército, en número de ocho mil efectivos, que invernaba en Sucro, se rebeló, cundiendo la noticia de la enfermedad de su general, si bien el pretexto real era el descontento porque al parecer se difería el pago del estipendio. En esta ocasión el problema se resolvió destituyendo a los tribunos (Zon., 9, 10, 8). Estos sucesos impulsaban a los iberos a sublevarse y a atacar las ciudades aliadas. Escipión se ganó hábilmente la simpatía y el buen ánimo de los soldados pagando el estipendio, pero de modo distinto para culpables e inocentes, previo diálogo con los soldados implicados. Las palabras y el discurso de Escipión se muestran llenos de generosidad y de benevolencia. El general quería ser amado y respetado por sus soldados, a los que pidió en este momento que le apoyaran en su candidatura al consulado, cuyo honor correspondía a todos los que habían contribuido a las victorias militares y por ende a la grandeza de Roma.

A los soldados que estaban heridos o enfermos después de la batalla de Ilipa los asentó en Itálica[38] (Ap., *Ib.*, 37). La piedad de Escipión también se hizo patente respecto a sus antecesores en Hispania, su padre y su tío, ya fallecidos en las guerras, cumpliendo las honras fúnebres y organizando en su honor combates de gladiadores en los que participaron hombres de la nobleza ibérica (Liv., 28, 21; Zon., 9, 10, 3)[39].

C. Mario

Uno de los dos mejores generales con que contó Roma a finales de la República, C. Mario recibió sus primeras enseñanzas en los momentos finales de la guerra numantina a las órdenes de Escipión Emiliano.

Mario destacaba por su arrojo y valor, y no vacilaba en abalanzarse con pasión sobre el enemigo. Su conducta fue conocida por Escipión, quien le premió con honores y le profetizó un futuro brillante como militar (Plut., *Mario,* 3) como digno sucesor del vencedor de Cartago (Val. Máx., 8, 15, 7). Asistió a la primera circunvalación de un general romano a una ciudad (Ap., *Ib.*, 91), estrategia seguida luego por César en Lérida, y en Alesia en el 52 a.C., por Pompeyo en Dirrachium en el 55 a.C., y por Tito en Jerusalén en al año 70 d.C., así como por el ejército romano en el asalto de Masada. La circunvalación de una ciudad enemiga tiene precedentes más antiguos en el mundo griego, en Platea y en Siracusa. En el asedio de Numancia, por el mismo procedimiento, se utilizaron torres-atalayas para lanzar flechas, y catapultas. Rodeaban la ciudad siete campamentos que albergaban a sesenta mil soldados (Ap., *Ib.*, 92, 95-97).

En el año 114 a.C., siendo Mario pretor de la provincia Ulterior limpió de bandidos la provincia[40] (Plut., *Mar.*, 6). Sin duda se trata de

---

[38] A. García y Bellido, *Colonia Aelia Augusta Italica,* Madrid, 1979. A. Canto, «Colonia Aelia Augusta Italica. Geschichte und Archäologie», en D. Hertel y J. Untermann (eds.), *Andalusien zwischen Vorgeschichte im Mittelalter,* Colonia, 1992, 115-137. A. Caballos, *Itálica y los italicenses,* Sevilla, 1997. A. Caballos y P. León (eds.), *ITALICA MMCC,* Sevilla, 1997, particularmente el trabajo de H. Galsterer, «Die Stadt Italica: status und Verwaltung», *ibid.*, 49-54. A. Caballos Rufino *et al.*, *Itálica Arqueológica,* Sevilla, 1999. Sobre el estatuto jurídico de la ciudad, véase también: J. González, «Italica, municipium iuris Latini», *MCV,* 20, 1984, 17 y sigs.

[39] J. M. Blázquez, «Ritual funerario y *status* social: los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica», *Veleia,* 10, 1993, 71-84. *Íd., Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo,* Madrid, 1999, 341-362. Trabajo en colaboración con el prof. S. Montero.

[40] H. Ooteghem, *Caius Marius,* Namur, 1963.

las razias endémicas de los lusitanos en tierras de la Bética, ocasionadas por la falta de tierras. Estas experiencias militares en Hispania fueron buena escuela para mayores empresas de Mario, como las grandes batallas de Aquae Sextiae (102 a.C.), y de Vercellae (en el 101 a.C.). Años antes, en el 109 a.C. Mario fue legado de Cecilio Metelo Numidio en la guerra contra Yugurta. Éste era rey de los númidas y de los gétulos; participó en las operaciones de circunvalación de Numancia. Salustio (*Iug.*, 7-8) ve como hecho de gran mérito la presencia de este rey norteafricano en Numancia, al frente de los númidas, por su incesante actividad y diligencia, por su disciplina y obediencia, y por su valor acudiendo muchas veces al paso de peligros. En poco tiempo alcanzó mucha fama. Fue muy querido por los romanos y causaba terror a los numantinos. Escipión le alabó delante de sus soldados. Años después Yugurta luchó contra los romanos en la segunda fase de la guerra contra Mario.

Gneo Pompeyo y Sertorio

En el año 76 a.C. llegó Gneo Pompeyo a Hispania para ayudar a Quinto Cecilio Metelo, el cual conducía en ese momento la lucha contra Quinto Sertorio. La política seguida por Sertorio (Plut., *Sert.*, 14) consistió en apoyarse en los ejércitos de lusitanos y principalmente de celtíberos, que luchaban temeraria y desordenadamente y a los que enseñó a luchar a la manera romana abandonando su estilo de bandoleros, haciendo luego de ellos un ejército disciplinado que entraba en combate en el momento oportuno. Había que atacar a la cohortes romanas por partes, pues eran invencibles todas juntas. La táctica militar de Sertorio se caracterizaba por una gran audacia ofensiva (Ap., *BC*, 1, 18).

En Roma, los cónsules no se atrevían a tomar el mando del ejército «constitucional» en contra de Sertorio, en Hispania, donde Q. Cecilio Metelo había sufrido importantes derrotas. Para hacer frente a Sertorio se propuso a Gneo Pompeyo, que fue aceptado. Se le envió a Hispania en calidad de procónsul, cargo excepcional pues en realidad aún no había ejercido las magistraturas de la pretura y el consulado. Pompeyo trajo a Hispania un nuevo ejército (Ap., *BC*, 108-109; Plut., *Pomp.*, 17; *Sert.*, 18). Cuando Gneo Pompeyo se presento en solar hispano, Sertorio, el general «rebelde», ya había organizado su «imperio hispano». La península Ibérica, pues, fue escenario de una guerra en la que se enfrentaban dos generales romanos, Pompeyo y Sertorio. Este último era tan hábil político como experimentado militar (Front., 1, 10, 1-2; Plut.,

Sert., 16; Val. Máx., 7, 36), al cual se unieron todos los habitantes al sur del Ebro.

Una de las características de Sertorio es que cuidaba muy bien a sus clientelas militares, a sus soldados los adornaba los morriones con oro y plata, les pintaba los escudos, les enseñaba el uso de mantos y túnicas, etc. En la ciudad de Osca reunió a los hijos de los personajes más notables y los educó al modo romano, poniendo a su disposición profesores griegos y romanos, para que aprendieran su lengua, sus costumbres, y pudieran de ese modo participar en las instituciones de gobierno. Regaló a los jóvenes vistosos vestidos y buenas armas. Esta forma de actuar derivó en que los nobles jóvenes indígenas y los guerreros en general vieran en Sertorio a un verdadero líder, a quien se ligaban por medio de la fórmula de la *devotio*, «resueltos a hacer por él esta especie de consagración», como escribe Plutarco. En la lucha salvaban antes la vida del general que la propia (Sal., *Hist.*, 1, 125-126; Ap., *Ib.*, 1, 108).

Una de las primeras acciones bélicas de Pompeyo fue vencer al sertoriano Perpenna. Ya desde el primer momento dio Gneo Pompeyo muestras de su habilidad militar, pues mediante una estratagema de avance y retroceso rápido y frecuente, logró pasar el río Palantia, que corría por el Levante ibérico (Front., 1, 4, 8; Oros., 5, 23, 6). Sin embargo el ejército de Pompeyo fue vencido por el de Sertorio en Lauro, por una emboscada en un bosque, donde participaron diez cohortes de iberos con armamento romano. Además, reunió otras diez cohortes de iberos ligeros y dos mil jinetes. Con esta tropa Sertorio destrozó completamente al ejército pompeyano.

Lo mismo sucedió con la legión que Gneo Pompeyo puso a las órdenes de su legado Laelio, que acudió en su ayuda (Front., 2, 5, 31; Sal., *Hist.*, 2, 31; Plut., *Sert.*, 18). La consecuencia de la derrota pompeyana de Lauro fue funesta, pues muchas ciudades vinculadas con Sertorio, que habían pensado pasarse a Pompeyo, ya se abstuvieron, como indica Plutarco, quien además indica *(Pomp.*, 18) que a Pompeyo le irritó mucho la toma de Lauro por Sertorio, pues creyendo tenerle cercado y habiéndose gloriado por ello, de repente se vio encerrado y rodeado por las tropas enemigas. No se pudo mover y presenció el incendio de la ciudad. Esta derrota se vería compensada —tiempo después, como se verá— con la muerte de diez mil soldados cerca de Valencia, así como de los dos lugartenientes de Sertorio, Herennio y Perpenna.

Sertorio, según Orosio (5, 23, 6), derrotó y empujó a la huida a Gneo Pompeyo, tomando y saqueando Lauro con gran rabia. Las tropas pompeyanas vencidas fueron trasladadas a Lusitania y reducidas a la esclavitud. Gneo Pompeyo, por su parte, se retiró prudentemente a

la zona pirenaica, pues quedarse en el Levante ibérico hubiera sido un verdadero suicidio para él y para lo que quedaba de sus tropas.

En el invierno del 76-75, se atrevió Pompeyo a llevar la guerra a Celtiberia, que era la zona donde Sertorio se proveía de soldados, y tomó Belgida, importante plaza fuerte (Oros., 5, 23, 11). Era necesario llevar la guerra a Celtiberia, si no se hacía interminable y peligrosa. Gneo Pompeyo se percató en seguida de la situación e intentó solucionarla a su favor. Pompeyo pasó el invierno del 76-75 a.C. en Celtiberia, sin duda para afianzar su control en el corazón del territorio enemigo (Sal., *Hist.*, 2, 98, 5). Sin embargo Pompeyo no podía descuidar el Levante ibérico, donde había sido derrotado ignominiosamente. En la primavera del 75 a.C. avanzó por la costa levantina hasta Sucro. Los sertorianos Herennio y Perpenna esperaban en Valencia a Gneo Pompeyo, que iba camino del sur. Ambos lugartenientes de Sertorio fueron derrotados, perdiendo diez mil hombres por cada bando. Se ha dicho que estratégicamente la batalla fue ganada por Gneo Pompeyo y por Q. Cecilio Metelo, pues al llegar éste, Sertorio retrocedió hasta Sagunto, no presentando cara al combate (Plut., *Sert.*, 19; *Pomp.*, 19; Ap., *BC*, 1, 110). Pompeyo decidió tener un encuentro decisivo con el propio Sertorio más al Norte, en Sucro.

En el mismo año 75 tuvo lugar otro enfrentamiento en Sagunto, que Plutarco *(Sert.*, 21) y Cicerón *(Pro Balbo)* llaman «del Turia». Sertorio se vio obligado a combatir al verse privado del aprovisionamiento de víveres. Acampó hacia el norte, y Gneo Pompeyo y Q. Cecilio Metelo avanzaron a su encuentro desde el sur. Primero Sertorio venció al ejército de Pompeyo, que perdió 6.000 soldados, en tanto que Herennio perdió 3.000. Por su parte Q. Cecilio Metelo venció a Perpenna y mató a 5.000 de sus hombres. Plutarco y Apiano cuentan de modo diferente la lucha que siguió. Según Plutarco, Sertorio con los iberos atacó al ejército de Metelo, que luchó con gran valor rechazando al adversario. Según Apiano, Sertorio al día siguiente, ayudado por los iberos, atacó el campamento de Metelo pero fue rechazado por Gneo Pompeyo (Plut., *Sert.*, 19, 21; Ap., *BC*, 1, 110; Liv., *per.*, 92). Al cuestor de Gneo Pompeyo le sustituyó el gran legado pompeyano —y gran filólogo— M. Terencio Varrón, que compuso para su jefe un manual de navegación que quizás le fuera muy útil para la lucha contra los piratas en el Mediterráneo que llevaría a cabo más tarde por deseo expreso del senado de Roma.

Tras el dudoso resultado del encuentro de los ejércitos en Sagunto, Sertorio se quedó en esta ciudad (Plut., *Sert.*, 21; Sal., *Hist.*, 2, 64; Front., 1, 12, 4), llevando a cabo una guerra de guerrillas contra los pompeyanos, que fueron así empujados hasta los Pirineos.

Gneo Pompeyo situó su campamento en territorio vascón, en Pompaelo, ciudad fundada por él; y Q. Cecilio Metelo pasó a la Galia.

Estrabón (3, 4, 15) ha descrito bien la forma de luchar de los iberos:

> Los iberos en sus guerras han combatido, por así decir, como peltastas (con escudos pequeños) o guerreros ligeramente armados, porque luchaban al modo de los bandoleros, iban armados a ligera y llevaban sólo, como hemos dicho de los lusitanos, jabalina, honda y espada. La infantería llevaba también mezcladas fuerzas de caballería. Los caballos están acostumbrados a escalar montañas y a flexionar rápidamente las manos a una orden dada en el momento oportuno.

Escribe el mismo autor, a propósito del modo de luchar de los lusitanos (3, 3, 6):

> Dicen que los lusitanos son expertos en emboscadas y persecuciónes, ágiles, listos y disimulados. Su escudo es pequeño, de dos pies de diámetro, y cóncavo por su parte anterior; lo llevan suspendido por delante con correas y no tiene, al parecer, abrazaderas ni asas. Van armados también con un puñal o cuchillo, que llevan pegado a la espalda; la mayor parte llevan corazas de lino y pocos cota de malla y cascos de tres cimeras. Otros se cubren con cascos tejidos de nervios; los infantes usan perneras y llevan varias jabalinas; algunos sírvense de lanzas con punta de bronce.

En el otoño del 75 a.C. Gneo Pompeyo volvió a Celtiberia. Asedió Clunia, defendida por Sertorio (Liv., *per.*, 92). Pompeyo había calibrado bien la importancia de controlar la Celtiberia y cortar así el reclutamiento de hombres para los sertorianos. A finales de ese mismo año Pompeyo se retiró a sus cuarteles de invierno en territorio vascón[41].

En el invierno del 75-74 Pompeyo envió una carta al senado de Roma quejándose de que habiéndole nombrado general no hacían nada más por ayudarle, de que había gastado su dinero particular y lamentándose de que tuvo que equipar por su cuenta a un ejército en cuarenta días y que rechazó al enemigo desde los Alpes hasta Hispania; diciendo que había recuperado la Galia, el Pirineo, Lacetania y las tierras de los iler-

---

[41] Las fuentes sobre los vascones, en J. M. Blázquez, *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, 211-240. M. A. Mezquíriz, *Pompaelo. La excavación estratigráfica. Pompaelo I*, Pamplona, 1958. *Íd.*, *Pamplona romana*, Pamplona, 1977. J. J. Sayas, *Los vascos en la Antigüedad*, Madrid, 1994.

getes, que soportó a los soldados bisoños e inferiores en número asustados ante la primera embestida de Sertorio y que pasó el primer invierno rodeado de enemigos peligrosos. Participó en la toma del campamento de Sucro, en la batalla del Turia; se dio muerte a Herennio y a su ejército y se redujo la ciudad de Valencia al hambre. Comunica al senado que con sus medios económicos no puede cubrir todas las necesidades, pues además los ejércitos habían arrasado prácticamente las tierras de Hispania Citerior. Reconoce también que Sertorio es un magnífico general al que Q. Cecilio Metelo no pudo vencer. La misiva demuestra la gran capacidad militar de Pompeyo así como sus valores humanos. Recuerda sus triunfos y al lado la caótica situación de su bolsillo y de su crédito personal en favor del ejército. Plutarco *(Pomp.*, 20) afirma tajantemente que «había gastado Pompeyo la mayor parte de su fortuna privada en la guerra».

En el año 74 a.C. la estrategia de Gneo Pompeyo consistía en atacar las ciudades para forzar a Sertorio a entablar batalla, y la de Sertorio consistía en tratar de evitar los enfrentamientos y devastar los campos (Fl., 2, 10, 8). Este mismo año Gneo Pompeyo, siguiendo su estrategia, asedió Palantia, logró incendiar la muralla de la ciudad, que había socavado mediante troncos de árboles, pero Sertorio le obligó a abandonar el asedio (Ap., *BC*, 1, 112). Otra estratagema de Pompeyo, indicativa de su forma de actuar en la guerra, fue la empleada en la toma de Cauca (Front., 2, 11, 2), introduciendo en ellas soldados disfrazados de enfermos que solicitaban atención médica.

Tito Livio *(per.*, 93) reconoce que Sertorio tenía igual genio militar que Cecilio Metelo y que Gneo Pompeyo. Rechazó a ambos en Calagurris[42] y obligó a Pompeyo a retirarse a la Galia. También Cicerón *(Pro Fronteio,* 16) afirma que los dos generales más famosos del pueblo romano se encontraban en Hispania. En el año 73 a.C. (Ap., *BC*, 1, 113) Gneo Pompeyo continuó con su táctica de asedio a las ciudades controladas por los sertorianos.

Asesinado Sertorio durante un banquete (Plut., *Sert.*, 26; Sal., *Hist.*, 3, 83; Diod., 37, 22; Liv., *per.*, 96; Ap., *BC*, 1, 114), Perpenna intentó presentar batalla a Pompeyo, quien lo venció mediante la estratagema de enviar en su contra primero una legión, y cuando Perpenna le atacó, se dispersó simulando una fuga. Después atacó Pompeyo a Perpenna, que había cometido el gran error de dividir su ejército y fue vencido. Perpenna intentó salvar su vida prometiendo a Pompeyo entregar

[42] U. Espinosa, *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984, 5-17.

la lista de sus adversarios en Roma. Gneo Pompeyo no quiso leer la carta (Plut., *Sert.*, 20, 27; Ap., *BC*, 1, 115), y ordenó que Perpenna fuera eliminado antes de llegar a su presencia. Apiano señala que esta medida «pareció a todos muy prudente y añadió mucho a la gloria de Pompeyo».

A continuación Gneo Pompeyo sometió las ciudades de Uxama, Clunia y Calagurris (Exup., 8; Fl., 2, 10, 9). Orosio (5, 23, 14) puntualiza que antes de ser destruida por Pompeyo, Calagurris fue sitiada por Afranio. Estas ciudades habían permanecido siempre fieles a la causa y a la memoria de Sertorio. La caída de Calagurris superó la macabra situación de los numantinos, ya que sus habitantes no disponían de animales, siendo imposible resistir mucho tiempo, de modo que «convirtieron en nefanda comida a sus mujeres e hijos, y para que su juventud en armas pudiera alimentarse por más tiempo de las vísceras, no dudaron en poner en sal los infelices restos de los cadáveres».

En los Pirineos se levantó un trofeo conmemorativo de las hazañas y victorias de Gneo Pompeyo[43], en el cual se recordaba, en una inscripción, que había tomado 876 ciudades, lo cual era una manifiesta exageración, pues se llamaba «ciudad» a lo que posiblemente eran simples aldeas o poblados. Un tipo de exageración en el relato de las victorias, con el fin de ensalzar a un personaje notable, tenía precedentes en el caso de Lucio Emilio Paulo, el procónsul de la provincia Ulterior[44], del que se afirmaba que en el año 189 a.C. (Plut., *Aem.*, 4, 3) había conquistado 250 ciudades; y Tiberio Graco —dice Polibio— destruyó 300 ciudades «dando el nombre de ciudad a simples torres, como se suele hacer en las pompas fúnebres» (Estr., 3, 4, 13).

Afranio y Terencio Varrón

A las órdenes de Gneo Pompeyo militaron en la guerra sertoriana dos personajes, ya citados, que intervinieron con mayor protagonismo en la guerra civil entre Julio César y Pompeyo. Nos referimos a Afranio y a Terencio Varrón.

Antes de esta contienda, a Afranio —que había sido legado de Pompeyo en la guerra sertoriana— le fue confiado el gobierno de una

---

[43] C. Castelló, J. M. Nolla e I. Rodà, «La identificación de los trofeos de Pompeyo en el Pirineo», *JRA*, 8, 1995, 5 y sigs.

[44] Cfr. A. Canto, «Un nuevo documento de Paulo Emilio en la Hispania Ulterior; CIL I, 546 = CIL II, 1119», *Epigraphica*, 47, 1985, 9-19.

provincia hispana, pues parece haber triunfado en el año 70 a.C. según se deduce de un texto de Cicerón *(in Pisonem*, 58). El consejo y los habitantes de Valencia *(CIL, IX*, 5275; *ILS*, 878) dedicaron a Afranio, cónsul en el 60 a.C., una lápida recordando su victoria en Sucro en el 75 a.C. o por haber estado como legado de Gneo Pompeyo en Hispania en el año 55 a.C. Poco después, en el 49, en plena guerra civil Afranio mandó tres legiones, y Varrón dos.

El plan de lucha consistía en que Afranio se uniera a Petreyo, que controlaba la Lusitania[45] y la Vetonia[46], para combatir juntos a César, mientras Varrón defendía la Bética.

Petreyo exigió a los lusitanos que le proporcionaran caballerías y tropas auxiliares. Lo mismo hizo Afranio con los celtíberos, y con los cántabros, cuyas tribus ocupaban las tierras del norte hasta el océano. Ambos generales eligieron Ilerda como teatro de operaciones bélicas, con el fin de taponar el paso hacia Hispania del ejército cesariano (Cés., *BC*, 1, 38, 1-4). En total sumaban 5 legiones, 30 cohortes auxiliares, es decir, 15.000 hombres, de los que una parte procedía de la Citerior, soldados armados con el escudo alto de gran tamaño, y otra parte procedía de la Ulterior y de Lusitania, pertrechados generalmente con la pequeña rodela ibérica. Además contaban con 5.000 jinetes. En total sumaban 40.000 soldados (Cés., *BC*, 1, 39, 1-4). Afranio ocupó Ilerda. César *(BC*, 1, 44) ha descrito bien cómo combatían los hombres de Afranio:

> El modo de combatir del adversario consistía en lanzarse primeramente al ataque con gran ímpetu y ocupar audazmente una posición, sin guardar muy estrictamente el orden y luchando individualmente y en dispersión; si eran acosados, no juzgaban vergonzoso retirarse y ceder terreno, acostumbrados en sus constantes encuentros con los lusitanos y otros pueblos bárbaros a un cierto género bárbaro de lucha; ya que es cosa corriente que el soldado sea influenciado por las particularidades de los países donde ha permanecido. Este

---

45 M. Almagro-Gorbea y A. M. Martín, *Castros y Oppida en Extremadura*, Madrid, 1994.

46 J. R. Álvarez, *Los Vettones*, Madrid, 1999. M. Salinas, *Los vettones. Indigenismo y romanización en el Occidente de la Meseta*, Salamanca, 2001. E. Sánchez, *Vetones: historia y arqueología de un pueblo prerromano*, Madrid, 2000. Sobre Carpetania, también mencionada en las campañas de Aníbal, M. P. González-Conde, *Romanidad e Indigenismo en Carpetania*, Alicante, 1987. D. Urbina, «Carpetania Romana y los carpetanos indígenas: tribu, etnia, nación o el país de los escarpes», *Gerión*, 16, 1998, 183-208. J. Alvar y C. Blánquez (eds.), *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990.

sistema perturbó en aquella ocasión a los nuestros, no acostumbrados a esta manera de luchar; al verlos adelantarse en dispersión temieron ser desbordados por el flanco descubierto; pero ellos tenían entendido que debían conservar la formación sin apartarse de las enseñas, y que sin causa grave no podían abandonar la posición que hubiesen ocupado. Y así, desbaratadas las primeras filas, la legión que se había colocado en esta ala cedió y se replegó a la colina próxima.

César se presentó con seis legiones e intentó presentar batalla a Afranio, que no aceptó, pues su táctica militar era defensiva (Cés., *BC*, 1, 41, 1-6). Afranio levantó su campamento en un cerro, situado a 600 metros de Ilerda. Avanzó y colocó su ejército en la falda de la loma para tener una posición dominante, pero César no le atacó. Afranio adelantó algo más sus posiciones para impedir que César levantara su campamento (Cés., *BC*, 1, 42, 1-4). César, con un golpe de mano audaz, intentó aislar en Ilerda a Afranio, pero éste ocupó antes un cerro que César (Cés., *BC*, 1, 43, 1-5), después lo fortificó (Cés., *BC*, 1, 47, 2). Afranio estaba muy bien aprovisionado, mientras que la situación de César era desastrosa (Cés., *BC*, 1, 49, 1).

Afranio atacó a un gran convoy que llegaba desde la Galia, pero los galos lo defendieron con gran valor (Cés., *BC*, 1, 51). Estos galos que llevaban provisiones a César eran arqueros y jinetes, con muchos carros y bagajes, unos seis mil hombres de todas las clases con sus esclavos y sus hijos, sin orden ni mando definido. Había muchos jóvenes de buenas familias, hijos de senadores de la ciudades, embajadores de las tribus y legados de César. A todos detuvo la crecida de un río. Afranio, con la caballería y tres legiones, les atacó cuando estaban desprevenidos lanzando delante su caballería. Los jinetes galos entablaron combate y se defendieron con valor.

El conocimiento de la desastrosa situación de César favoreció a Afranio y a la causa de Pompeyo (Cés., *BC*, 1, 1-2). César encontró una solución táctica propia de su genio militar: logró desviar parte del cauce del río Segre. Afranio tenía la posibilidad de cortar así sus movimientos (Cés., *BC*, 1, 2-3) y aislar las ciudades que eran aliadas de Pompeyo desde las guerras sertorianas, que estaban obligadas con él ya sea por lazos de amistad o por temor, en tanto que César era prácticamente desconocido.

Afranio y Petreyo intentaban pasar el Ebro cerca de Octogesa (Cés., *BC*, 1, 63, 3). Tras una serie de peripecias, perseguido Afranio por la caballería de César, decidió retroceder a Ilerda (Cés., *BC*, 1, 78, 1). Ante la falta de víveres, y fracasado el plan de cruzar el río Segre, final-

mente Afranio se rindió a César (Cés., *BC*, 1, 86). Los que tenían posesiones en Hispania fueron licenciados inmediatamente. La generosidad, y no la venganza, es un rasgo de la personalidad de César como militar.

Poco después César se dirigió a la Bética para enfrentarse a Terencio Varrón, quien desde los primeros momentos no tenía claro si optar por la causa cesariana o por la pompeyana (Cés., *BC*, 2, 17-20), pero que, habiendo conocido el éxito inicial de Afranio, se inclinó por el bando pompeyano. Las ciudades de Córdoba, Gades e Híspalis se adhirieron a César, lo que obligó a Terencio Varrón a entregarse. Así termina la participación de estos dos personajes, que se habían formado militarmente durante la guerra de Sertorio y que en la civil desempeñaron un papel de mucha importancia. Las guerras en Hispania habían sido su escuela, y, en este caso, en Hispania acabaron sus carreras militares. Afranio se encontró frente a un verdadero genio de la guerra (César), que salía a flote incluso en las situaciones más adversas, como Alesia, Ilerda y Munda. Afranio, sin embargo, no supo aprovechar su oportunidad ante la debacle en que se encontraba César en Ilerda, por falta de alimentos y por la crecida de los ríos. César demostró en la campaña una gran valentía y rapidez de movimientos, y un gran sentido de orientación. La Bética la conquistó sin lucha. Pero en ocasiones como la citada de Ilerda, si no se aprovechan pueden significar, como sucedió a Afranio, la muerte.

Primeras guerras de Julio César en Hispania

César también se había formado militarmente en Hispania[47], si bien a una edad relativamente avanzada para la milicia, pues tenía cuarenta años. La primera vez que estuvo en Hispania, como cuestor, fue en el año 69 a.C. Demostró su gran ambición al romper en lágrimas delante de la estatua de Alejandro Magno, colocada en el Heracleion gaditano, asegurando que el rey macedón había conquistado el mundo siendo muy joven y que él aún no había hecho nada.

Los sacerdotes del templo le confirmaron su futura grandeza (Suet., *Caes.*, 7; D. Cas., 37, 52). No parece que en esta primera estancia, siendo cuestor a las órdenes de Antistio Vetus, participara en acciones bélicas. Veleyo Patérculo (2, 43, 4) escribe que desempeñó la pretu-

[47] Sobre la figura de César como soldado: J. F. C. Fuller, *Julius Caesar. Man, Soldier & Tirant*, Hertfordshire, 1998. Y. Le Bohec, *César chef de guerre*, París, 2001.

ra y la cuestura con admirable pericia y habilidad; y así el autor del *De bello hispaniense,* que consideró a Hispania como una provincia cesariana, a la que llenó de beneficios.

Su primer contacto con la guerra data del 61-60 a.C., cuando fue elegido pretor en Hispania con facultad de hacer la guerra cuando fuera necesario (Ap., *Ib.,* 10, 2). Según Apiano *(BC,* 2, 8) «reunió un ejército y marchó contra los pueblos hispanos, atacándolos uno a uno hasta hacer tributaria de Roma a Hispania entera, enviando mucho dinero a la *Urbs* para el erario público». Suetonio *(Caes.,* 18) escribe «que salió (de Roma) contra toda costumbre y ley antes de que se distribuyeran las provincias». Plutarco *(Caes.,* 12), por su parte, recuerda que «desplegó en Hispania una gran actividad; en pocos días añadió diez cohortes a las veinte que tenía antes; marchó contra los galaicos y lusitanos, y los venció, llegando hasta el océano, y sometió a pueblos que hasta entonces no habían obedecido a los romanos». Esta prisa en hacer la guerra obedecía a la necesidad en que se encontraba de pagar a los acreedores, que trataron de impedir que saliera de Roma. Craso salió como fiador de César (Plut., *Caes.,* 11). Dión Casio describe brevemente la acción militar de César. Señala, en primer lugar, su deseo de gloria y su ambición; la admiración, cercana a la envidia, que sentía hacia Pompeyo y los generales que habían conseguido fama; su deseo de realizar una gran empresa, y que le era imposible vivir en paz. Dión hace, pues, un excelente retrato de César, con frases cortas y certeras.

Se dirigió César al monte Herminio y allí ordenó a sus habitantes que se trasladaran a la llanura, medida que solían tomar los generales con los pueblos insurrectos, como medida de precaución, tal como hizo Augusto con los cántabros y astures (Fl., 2, 33, 53) para evitar que se escondieran en lugares poco accesibles y se dedicaran al bandidaje. En realidad lo que buscaba César con esta acción era un *cassus belli* para someterlos, como así hizo, Algunos pueblos vecinos enviaron a sus mujeres, niños y objetos de valor al otro lado del Duero. Ocupó su territorio y les persiguió hasta derrotarlos, sin dejarse engañar cuando trataron de entretenerle poniendo a su fácil alcance los rebaños de ganado. Derrotó luego a los habitantes del monte Herminio, que se habían sublevado, persiguiéndolos hasta la costa del mar. Ellos se refugiaron en una isla. César no se amilanó; su audacia y su valentía eran grandes. Improvisó unas balsas, en las que embarcó a parte de su ejército para cruzar el mar, pero perdió a buena parte de su gente. No se desanimó por el fracaso del primer intento —otro rasgo de su carácter— e impartió órdenes de mayor calado: mandó

traer desde Cádiz unas naves, con las que alcanzó con su ejército la isla donde se refugiaron los rebeldes y los sometió sin presentar combate.

Navegó después hasta Brigantium, y las naves asustaron mucho a los habitantes, pues no habían visto nunca embarcaciones de ese calado y tamaño, y les obligó a retirarse (Zon., 10, 6). Suetonio *(Caes.*, 54) puntualiza que saqueó como enemigas algunas ciudades de los lusitanos, a pesar de que no habían desobedecido sus órdenes.

César necesitaba prestigio militar y mucho dinero para pagar sus deudas en Roma. Consiguió ambas cosas. Sus victorias en Hispania le permitieron obtener el consulado. La campaña de César en Galicia tuvo un precedente en la de Bruto Galaico del año 136 a.C. (Ap., *Ib.*, 73-75; Estr., 3, 3, 1-2; Val. Máx., 6, 4; Liv., *per.*, 55-56; Fl., 1, 33, 12; Plut., *Quaest. rom.*, 34; Eutr., 4, 19)[48]. Orosio puntualiza (5, 5, 12) que derrotó a 60.000 galaicos que acudían en auxilio de los lusitanos en una batalla encarnizada y difícil, a pesar de sorprenderlos inesperadamente. Murieron 50.000 y 6.000 fueron hechos prisioneros. Estas cifras pueden estar infladas, pues el noroeste hispano estaba muy poblado (Estr., 3, 3-5)[49]. Las armas de los pueblos del noroeste están representadas en las esculturas de guerreros. La epigrafía romana, dentro y fuera de la península Ibérica, ha dejado muchos testimonios de cuerpos de tropas auxiliares al servicio de Roma. La ocupación militar en Galicia, como en todas las regiones periféricas del Imperio Romano, fue un factor importante de romanización[50].

La experiencia militar de César en esta guerra contra galaicos y lusitanos fue importante en la formación de su carrera militar. Fue la primera vez que participó en una guerra. Esta experiencia militar no fue probablemente muy útil para la conquista de Galia y de Britania, por ser más llanas, pero sí para la guerra civil, en los alrededores de Ilerda, y más aún cuando el ejército de Afranio luchaba según la táctica de los indígenas.

Lépido, el triunviro del 43 a.C., que procuró a César en el 49 a.C. la dictadura, recibió de manos de César en el año 48 a.C. el gobierno

---

48 A. M. Romero y X. M. Pose, *Galicia nos Textos Clásicos*, La Coruña, 1988.

49 Sobre los pueblos del noroeste y sus principales ciudades: F. Rodríguez Colmenero *et al.*, *Lucus Augusti, Urbs Romana. Los orígenes de la ciudad de Lugo,* Porta Miña, 1995. A. Rodríguez Colmenero (coord.), *Lucus Augusti. I. El amanecer de una ciudad,* La Coruña, 1996. Sobre los guerreros del noroeste: A. Coelho Ferreira da Silva, *A cultura castreja no noroeste de Portugal,* Paços da Ferreira, 1986, 291-294, láms. IX, CXXXIX, CXLIV.

50 N. Santos Yanguas, *El ejército y la romanización de Galicia,* Oviedo, 1988.

de la Hispania Citerior[51], después de su pretura, alcanzando el triunfo a pesar de no haber luchado contra nadie. No envió dinero a Roma, salvo el robado a los aliados (D. Cas., 43, 1).

Augusto y las guerras cántabras

En los primeros momentos de las guerras cántabras, Augusto dirigió en persona las operaciones. En el año 25 a.C. estando Augusto al frente de sus tropas, enfermó y hubo de retirarse a la capital de Hispania, Tarragona, adonde había llegado a finales del año 27 a.C. (D. Cas., 53, 25).

El historiador Dión Casio describe bien la manera de combatir de los cántabros[52] y astures[53]. Su táctica consistía en no acercarse al ejército romano, resguardándose siempre en los picachos. Conscientes de su inferioridad numérica, evitaban ponerse a su alcance. La mayoría de ellos usaban armas arrojadizas, ocasionando además muchas molestias si alguna vez el ejército se ponía en camino, ocupando los lugares favorables y emboscándose en las hondonadas y en las selvas. Por eso se encontró con tantas dificultades. Las guerras contra los cántabros y contra los ilirios en el 35-33 a.C. son las únicas que dirigió Augusto personalmente contra pueblos bárbaros.

Las armas de los cántabros y de los astures se representan en denarios de Augusta Emérita, con casco, *bipennis* y espada, así como en la estela gigante de Zurita, con jinete y dos infantes con grandes escudos redondos. Tanto César como Augusto crearon gran cantidad de colonias con soldados licenciados de sus ejércitos[54], a los que lógicamente

---

51 M. P. Galve, *Lépido en España. Testimonios*, Zaragoza, 1974.

52 M. A. Guinea *et al.*, *Historia de Cantabria. Prehistoria, Edades Antigua y Media*, Santander, 1983. M. A. Rabanal, *La romanización de León*, León, 1990. J. González Echegaray, *Los cántabros*, Madrid, 1986 (2.ª edic.). J. García Iglesias y J. A. Muñoz (eds.), *Regio Cantabrorum*, Santander, 1999. E. Peralta, *La Cantabria prerromana*, Madrid, 1999. VV. AA., *Cántabros. La génesis de un pueblo*, Santander, 1999.

53 Sobre las guerras contra cántabros y astures: A. Schulten, *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*, Madrid, 1962. E. Martino, *Roma contra cántabros y astures. Nueva lectura de las fuentes*, Santander, 1982. C. Fernández Ochoa, *Asturias en la época romana*, Madrid, 1982. N. Santos Yanguas, *La romanización de Asturias*, Oviedo, 1992. M. Fernández Miranda y C. Fernández Ochoa, *Astures. Pueblos y Culturas en la frontera del Imperio*, Oviedo, 1995. Sobre la participación de astures en el ejército romano: N. Santos Yanguas, *El ejército romano y la romanización de los astures*, Oviedo, 1981.

54 A. García y Bellido, «Las colonias romanas de Hispania», *AHDE*, 19, 1959, 447-512.

se les repartieron parcelas de tierra. Antes lo había hecho Gneo Pompeyo con los vascones en Convenae (Isid., *Etym.*, 9, 2, 107).

Durante la conquista romana de Hispania siempre hubo asentamientos militares. Así, en Itálica, por Escipión el Africano en el año 206 a.C.; Colonia Latina Libertinorum Carteia, con cuatro mil soldados romanos con mujeres e hijos, por L. Canuleyo en 171 a.C.; Valentia, en 138 a.C., con veteranos que lucharon contra Viriato; Colonia Metellinensis, en 79 a.C., posiblemente con veteranos de la guerra sertoriana, por Q. Cecilio Metelo; Colonia Iulia Romula Híspalis, colonia cesariana o augustea[55]; Emporiae, con posibles asentamientos militares de César después de vencer a los hijos de Pompeyo; Colonia Urbs Iulia Nova Carthago, con asentamientos legionarios después de Actium; Colonia Iulia Gemella Acci, con veteranos de las legiones I y II en tiempos de Augusto; Colonia Augusta Firma Astigi, posible colonia militar en origen; Colonia Caesar Augusta, con soldados de las legiones III, VI y X, de época de Augusto; Colonia Augusta Emérita, con veteranos de las legiones V *Alaudae* y X *Gemina*, año 25 a.C.; Colonia Iulia Ilici Augusta, año 42 a.C., con veteranos; Pax Iulia, posible *praesidium* militar en origen, de César; Scallabis *praesidium Iulium*, militar en origen; Colonia Augusta Gemella Tucci, con posibles asentamientos de dos legiones, de época de Augusto.

Antes de cerrar este estudio cabe mencionar alguna otra intervención de grandes generales romanos que se formaron y se curtieron militarmente en las guerras de Hispania. Así, en los años 191-190 a.C., estuvo en Hispania, en calidad de procónsul, Lucio Emilio Paulo, el futuro vencedor de Perseo en 168 a.C. (Liv., 36, 2, 6; 37, 46, 7; Plut., *Aem.*, 4). La actuación militar de este general no fue muy afortunada. Se libró una batalla contra los bastetanos cerca de la ciudad de Lycón, donde perecieron seis mil soldados romanos. El resto del ejército, aterrorizado y agobiado dentro del parapeto, apenas pudo defender con mucha dificultad el campamento, ganando luego a marchas forzadas, como si se tratara de una huida, el territorio de los aliados.

---

[55] S. Ordóñez Agulla, *Primeros pasos de la Sevilla romana (siglos I a.C.-I d.C.)*, Sevilla, 1998, 49 y sigs. sobre el problema de la «doble fundación» y 167 y sigs. sobre la aportación de nuevos colonos en época de Otón. Para las fuentes sobre Híspalis, véase: A. Díez Tejera, *Sevilla en los textos clásicos greco-latinos*, Sevilla, 1982.

Agradezco a los Dres. J. Cabrero y S. Perea Yébenes la información de algunas referencias bibliográficas, que han sido incorporadas aquí.

Craso, el jefe de los publicanos, que formó el primer triunvirato con César y Pompeyo, se había refugiado durante casi un año en Hispania (Plut., *Caes.*, 4-6), en la que P. Craso, su padre y cónsul en el 97, había triunfado, lo que indica que debió de luchar contra los lusitanos que saqueaban la Bética. Craso estuvo oculto en una cueva ocho meses, al sur de Hispania, después de la muerte de Cinna. Los naturales acudieron a él, en número de 2.800; recorrieron las ciudades y saquearon Málaga.

El futuro emperador Tiberio hizo el primer servicio militar en la guerra contra los cántabros en 26-25 (Suet., *Tib.*, 9).

Excepto Sila, que no estuvo en Hispania, los grandes generales de finales de la República Romana se formaron militarmente, así como en las tareas de gobierno, en las contiendas que tuvieron a Hispania como teatro de operaciones.

Capítulo II

La red viaria en la Hispania Romana: estado de la cuestión

Una de las grandes creaciones de la Hispania Romana es la red viaria que —en gran parte— ha llegado hasta nuestros días.

En los últimos años se han realizado muchos estudios en orden a completar la red viaria, por lo que hoy es posible hacerse una idea bastante exacta de su extensión[1]. Las fuentes literarias para el estudio de las calzadas romanas en Hispania han sido estudiadas por J. M. Roldán.

[1] J. A. Abásolo, *Comunicaciones de la época romana en la provincia de Burgos*, Burgos, 1975. M. A. Magallón, *La red viaria romana en Aragón*, Zaragoza, 1987. T. Mañanes y J. M. Solana, *Ciudades y vías romanas en la cuenca del Duero (Castilla-León)*, Valladolid, 1985. J. M. Abascal, *Vías de comunicación romanas de la provincia de Guadalajara*, Guadalajara, 1982. M. A. Rabanal, *Vías romanas de la provincia de León*, León, 1988. A. Rodríguez Colmenero, *La red viaria romana del sudeste de Galicia*, Valladolid, 1973. J. M. Roldán, *Iter ab Emerita Asturicam. El Camino de la Plata*, Salamanca, 1971. VV. AA., *Simposio. La red viaria en la Hispania Romana*, Zaragoza, 1990; *Vías romanas del sureste*, Murcia, 1986. C. Gozalbes, *Las Vías romanas de Málaga*, Madrid, 1986. S. Palomero, *Las vías romanas en la provincia de Cuenca*, Cuenca, 1987. G. Arias, *Repertorio de caminos de la Hispania romana*, Cádiz, 1987. J. Casas, *La vía romana de Capsacosta*, Gerona, 1981. J. M. Fernández Corrales, *El trazado de las vías romanas en Extremadura*, Cáceres, 1987. I. Moreno, *Descripción de la vía romana de Italia a Hispania en las provincias de Burgos y Palencia*, Salamanca, 2001.

Una síntesis de la red viaria hispana en J. M. Blázquez, *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad. Estudios de arqueología, historia y arte*, Madrid, 2000. R. M. S. Centeno y M. P. García-Bellido, *Rutas, ciudades y moneda en Hispania*, Anejos de *AEspA*, XX, 1999. J. M. Solana y L. Hernández, *La política viaria en España. Siglo III d.C.*, Valladolid, 2002. Sobre la Hispania Romana: J. M. Blázquez *et al.*, *Historia de España. II. España romana*, Madrid, 1982. J. F. Rodríguez Neila y D. Plácido, *Historia de España. La España romana y visigoda*

El geógrafo griego Estrabón, contemporáneo de Augusto, cuyo libro III de su *Geografía* esta dedicado a Hispania, escribe (3, 4, 9-10):

> ...exvotos de Pompeyo, lugar por donde pasa la vía que llaman exterior y que va de Italia a Iberia, concretamente a la Bética. Esta vía se acerca a veces al mar; otras se aleja de él, sobre todo en los tramos occidentales. Desde los Trofeos de Pompeyo, en los Pirineos, se dirige a Tarraco, pasando por el *Iounkárion Pedion,* por los béteres y el *Marathónos Pedion* así llamado en lengua latina por la abundancia de hinojo *(marathon)* que allí crece. De Tarraco se dirige al paso del Ebro por la ciudad de Dertosa; de allí por las ciudades de Sagunto y Saitabis (Játiva) se aparta poco a poco de la costa, llegando hasta el campo del esparto con el que se tejen cuerdas y se exportan a todos los países, principalmente a Italia. Antes la vía cruzaba a través del campo del esparto y por las *Egelastai,* mas era difícil y larga. Ahora transcurre junto a la marina y no cruza parte del espartizal.
>
> Luego pasa, como la calzada antigua, por Cástulo y Obulco para dirigirse a Corduba y Cádiz, que son dos de los mayores centros comerciales. Obulco dista de Corduba unos trescientos estadios. Afirman los historiadores que César tardó desde Roma a Obulco, donde se encontraba su ejército, veintisiete días, cuando llegó a la batalla de Munda.

En el párrafo siguiente, menciona el geógrafo griego la vía que, partiendo de Tarraco, capital de la provincia, conducía hasta territorio vascón: «esta misma región está cruzada por la vía que parte de Tarraco y llega a los vascones de la orilla del océano, a Pamplona y a Oiasson, ciudad asentada en el mismo océano. Esta calzada mide dos mil cuatrocientos estadios y termina en la frontera entre Aquitania e Iberia».

Fuentes para el conocimiento de las calzadas de la Hispania Romana

Una de las principales fuentes de que disponemos son los miliarios, que indican el trazado de las vías y sus medidas. Junto a ellos

---

(siglos III a.C.-VII d.C.), Barcelona, 1988. J. M. Blázquez *et al., Historia de España Antigua, II, Hispania romana,* Madrid, 1985. *Constitución y ruina de la España Romana. Historia General de España y América, II,* Madrid, 1987. J. M. Roldán y J. Santos Yanguas, *Manual de Historia de España. I. Prehistoria. Historia Antigua,* Madrid, 1991. J. M. Blázquez, *La romanización,* Madrid, 1986. *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989. A. Montenegro, J. M. Blázquez y J. M. Solana, *Historia de España. 3. España romana,* Madrid, 1986. L. A. Curchin, *Roman Spain. Conquest and Assimilation,* Londres-Nueva York, 1991. S. J. Keay, *Roman Spain,* Londres, 1988.

cuenta el historiador con otros documentos importantes, que son, según el estudio de J. M. Roldán[2]: el *Itinerario de Antonino*, la *Tabula Peutingeriana*, el *Anónimo de Ravena*, los vasos de Vicarello, la *tegula* de Valencia y las llamadas tablas de barro de Astorga.

Los vasos de Vicarello

Los vasos de Vicarello —cuatro, de carácter votivo en honor de Apolo— fueron hallados en 1852 en la estación termal de Aquae Apollinares junto a una gran cantidad de monedas (1.400 monedas fundidas y varios miles de monedas acuñadas) y recipientes de oro, plata y bronce. Tres de los vasos son de factura exterior muy semejante; son cilíndricos y en cada uno de ellos está escrito, en cuatro columnas separadas por pilastras jónicas, el itinerario de Cádiz a Roma, enumerándose 106 *mansiones* y las distancias entre ellas. En el trayecto hispano se citan 44 *mansiones* hasta Iuncaria, que corresponden a la *Via Augusta*, de la que se conservan muchos miliarios *(CIL, II,* 4697-4734 y Supl., 992). Estos tres vasos constituyen la fuente principal para el conocimiento de esta vía; llevan inscripciones arriba y abajo con el título de la calzada y la suma total de las distancias.

El cuarto vaso es de factura más tosca y de menor tamaño; carece de título y de la indicación de distancias. En cambio, subdivide el camino en una serie de etapas, mencionando el punto de partida y llegada.

En la enumeración de las *mansiones* difieren los cuatro itinerarios en la ortografía y en la redacción. Se ha pensado que estas excepcionales piezas sean objetos votivos de un viajero gaditano con motivo de su viaje a Roma. No se trata —como se ha creído— de una guía de peregrinación, sino de una ofrenda del viajero.

La forma de estas piezas es la de un miliario de tamaño reducido. Piensa J. M. Roldán que el autor o taller que fabricó estos objetos se inspiró para su ejecución en un monumento real situado probablemente en Cádiz. Se ha supuesto también que los vasos podrían constituir el modelo de un miliario áureo y en mármol, con letras de bronce, emplazado por Augusto en el Foro de Roma en el año 20 a.C., cuando desempeñaba el cargo de *curator viarum*.

---

2 *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las Vías romanas en la Península Ibérica*, Madrid, 1975.

J. Heurgon ha fechado el cuarto vaso a finales del gobierno de Augusto o a comienzos del de Tiberio y los restantes a comienzos del principado, siendo más antiguos el segundo y el tercero que el primero[3].

Los itinerarios de barro de Astorga

Son cuatro placas de arcilla que mencionan una serie de vías del noroeste de Hispania, con las distancias entre las diferentes *mansiones.* J. M. Roldán[4], que ha estudiado estas placas detenidamente, examinando toda la bibliografía publicada, ha llegado a la conclusión de que sólo la segunda parece auténtica, siendo las restantes falsificaciones modernas debidas a una misma mano. Piensa este autor que se trata de un itinerario para uso de un mercader.

No obstante, podría tratarse también de una placa de uso votivo dedicada a una divinidad protectora de los caminos como agradecimiento por algún viaje; pero la primera hipótesis parece más probable ya que viene apoyada en la dualidad de las calzadas y la mención de distancias parciales.

La segunda placa ofrece el itinerario de dos vías distintas que parten de la capital del *conventus* lucense, Lucus Augusti. Una de las vías conduce a través de Ponte Nartiae, Brevio y Arseconia con distancias de XI, XIII, XI y XX millas. Dicha calzada es conocida por el *Itinerario de Antonino* como parte de las vías de Bracara a Astúrica que enlazaban las tres capitales de los *conventus* del noroeste; sin embargo las medidas de la tabla y del *Itinerario* no se corresponden.

La otra calzada de la tabla II es probablemente una vía secundaria que unía la capital del *conventus* con sendos centros urbanos de dos grupos étnicos de la región. Roldán fecha esta tabla entre los siglos III-IV.

El «Itinerario de Antonino»

Es una descripción de las principales vías del Imperio Romano, con mención de las *mansiones* y las distancias entre ellas. J. M. Roldán[5], a quien seguimos, ha estudiado exhaustivamente esta documentación

---

[3] *Ibíd.*, 149 y sigs.
[4] *Ibíd.*, 163 y sigs.
[5] *Ibíd.*, 19 y sigs.

en lo referente a Hispania, inclinándose a fecharla en los primeros años del gobierno de Diocleciano, en los años 80 del siglo III. Otros autores han datado el *Itinerario* en época de Antonino Pío y de Marco Aurelio, si bien admiten retoques y adiciones en el siglo IV.

Se ha generalizado la opinión, hoy día insostenible, de que el *Itinerario* es una publicación oficial de la red viaria del Imperio Romano, cuya fuente de información sería una oficina que archivaría los datos referentes a todas las vías con su recorrido, distancias y estado de conservación.

También se ha propuesto que fuera una relación de mansiones en relación con la recaudación de la *annona*. Este *Itinerario* respondería —según esta teoría— al camino que, con fines militares recorrería el emperador Caracalla, en los años 214-215, desde Roma a Egipto a través del Danubio y Asia Menor. A este proyecto de viaje imperial se sumarían después otros datos, de importancia diversa, que traerían consigo la redacción definitiva en época de Diocleciano. El *Itinerario* termina con las vías del *limes* del Imperio, descrito en la *Notitia Dignitatum*.

J. M. Roldán descarta su carácter oficial dada la disposición arbitraria, el desorden, los fraccionamientos, las repeticiones e inconsistencias que permiten deducir el carácter privado del documento. Para algún investigador se trata de un mal trabajo de biblioteca, mientras que para otros, como Miller, el documento obedece a criterios prácticos siendo obra de un comerciante u hombre de negocios sin grandes conocimientos.

Las fuentes del *Itinerario* no son claras. Se ha pensado no tanto en el manejo de otros itinerarios como en el de un mapa del que se entresacó un panorama general de la red viaria del Imperio. Dicho mapa sería también fuente de otras dos obras semejantes: el *Anónimo de Ravena* y el *Mapamundi de Castorio*. Sin embargo, esta tesis ha sido rechazada por otros autores, ya que el *Itinerario*, el *Ravennate* y la *Tabula* contienen todos ellos gran cantidad de material posterior.

De lo que no cabe duda es de que el *Itinerario de Antonino* es nuestra fuente fundamental sobre la red viaria del Imperio Romano. No se trata de un catálogo general de las calzadas romanas, sino de la compilación de una serie de rutas que debemos completar mediante los miliarios.

En lo referente a la transmisión de los manuscritos, el texto se ha conservado en un aceptable estado. Es necesaria, sin embargo, la confirmación de otras fuentes, como los miliarios. Las distancias están medidas en millas romanas; los números relacionados con Hispania son los XII, XIII, XIV, XV y XVI. Dos de ellos, los XIV y XV, son rutas interiores, mientras que los restantes terminan fuera de Hispania.

Como ya se ha indicado, están ausentes de este documento algunas calzadas importantes, pues en él se presenta una espina dorsal en cruz donde convergen las vías que cruzan en todas direcciones la Península, uniendo los centros principales de administración. Las tres calzadas que atraviesan los Pirineos terminan en centros importantes y no en capitales de provincias o en centros administrativos: Legio VII Gemina, donde se encontraba acuartelada la única legión hispana, Astúrica, capital de un importante distrito minero donde acamparon la *cohors Servia*[6] *Iuvenalis* y, posiblemente, una *vexillatio* de la *legio VII Gemina*.

1.	DE ITALIA IN HISPANIAS, AD LEG. VII GEMINAM, atravesando la frontera en Iuncaria y a través de Gerunda, Barcino, Tarraco, Ilerda y Caesaraugusta	647 m.p.
2.	ITEM AB ARELATO NARBONE, INDE TARRACONE, CARTHAGINE SPARTARIA, CASTULONE, atravesando también la frontera en Iuncaria	732 m.p.
3.	*Item a Corduba Castulone*	99 m.p.
4.	*Alio itinere a Corduba Castulone*	78 m.p.
5.	*Item a Castulone Malacam*	276 m.p.
6.	*Item a Malaca Gadis*	155 m.p.
7.	*Item a Gadis Corduba*	295 m.p.
8.	*Item ab Hispali Corduba*	93 m.p.
9.	*Ab Hispali Italicam*	6 m.p.
10.	*Item ab Hispali Emeritam*	162 m.p.
11.	*Item a Corduba Emeritam*	144 m.p.
12.	*Item ab Olisippone Emeritam*	161 m.p.
13.	*A Salacia Ossonoba*	16 m.p.
14.	*Alio itinere ab Olisippone Emeritam*	154 m.p.
15.	*Item alio itinere ab Olisippone Emeritam*	220 m.p.
16.	*Item ab Olisippone Bracaram Augustam*	244 m.p.
17.	*Item a Bracara Asturicam*	247 m.p.
18.	*Item alio itinere a Bracara Asturica*	215 m.p.
19.	*Item a Bracara Asturicam*	247 m.p.
20.	*Item per loca maritima a Bracara Asturicam usque*	
	Hasta Glandimiro	680 estadios
	Hasta Astúrica	207 m.p.

[6] J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994.

21. *Item de Esuri Pace Iulia* .... 267 m.p.
22. *Item ab Esuri per compendium Pace Iulia* .... 76 m.p.
23. *Item ab ostio fluminis Anae Emeritam usque* .... 313 m.p.
24. ITEM AB EMERITA CAESARAUGUSTA .... 632 m.p.
25. *Alio itinere ab Emerita Caesarea Augusta* .... 348 m.p.
26. *Item ab Asturica Caesaraugustam* .... 497 m.p.
27. *Item ab Asturica per Cantabria Caesaraugusta* .... 301 m.p.
28. *Item a Turassone Caesaraugustam* .... 56 m.p.
29. *Per Lusitaniam ab Emerita Caesarea Augusta* .... 458 m.p.
30. *Item a Liminio Toletum* .... 95 m.p.
31. *Item a Laminio alio itinere Caesarea Augusta* .... 249 m.p.
32. ITEM AB ASTURICA TERRACONE .... 482 m.p.
33. *Item a Caesarea Augusta Benebarno* .... 112 m.p.
34. DE HISPANIA IN AQUITANIA. AB ASTURICA BURDIGALAM .... 421 m.p.

m.p. = millia passum

Después de describir las calzadas que atraviesan las Galias comienza el *Itinerario* su parte hispana. La primera vía conduce de Mediolanum (Milán) a Legio VII Gemina a través de Tarraco, lo que indica un itinerario de carácter fundamentalmente militar. Dicha vía se trazaría basándose en dos fuentes diferentes: el tramo de calzada que va desde los Pirineos a Tarraco es conocido por los vasos Apollinares, la *Tabula Peutingeriana* y el *Ravennate*. La vía es sólo una hasta Aquis Voconis, cerca de Caldas de Malavella; después la calzada se separa: una, costera, conduce a Barcelona mientras la otra recorre por el interior el tramo de Tarraco a Caesaraugusta.

También se menciona la vía de comunicación de las Galias desde Arebate (Arles), a través de Hispania, a Cástulo, en el límite de la Bética. Se trata de la conocida *Via Heraklea*, la primera calzada construida por los romanos, citada por Polibio (3, 39) y Estrabón (3, 4, 9). Esta calzada estaba ya medida por los romanos en el siglo II a.C. cada ocho estadios; en el siglo I era el principal enlace entre Roma y Córdoba, terminando en Cádiz. El trazado definitivo de la vía es obra de Augusto, razón por la que se la conoció como *Via Augusta*. El tramo de la provincia Tarraconense se restauró en el año 9 a.C. y el siguiente, hasta Cádiz, en el 2 a.C.

Se subdividía en tres tramos: desde Cádiz al límite de la Bética; desde aquí a la *mansio ad Aras* (donde el trozo de la Bética se unía a la vieja calzada que terminaba en Carthago Nova); desde la *mansio* a la

frontera de Hispania. El *Itinerario* describe los tramos: de Narbona a Tarraco, de Tarraco a Carthago Nova y, desde esta ciudad, a Cástulo.

De aquí a Corduba existían dos calzadas: una corresponde a la *Via Augusta* mientras que la otra (descrita por los vasos de Vicarello), era paralela y corría al sur de la primera.

Una calzada, de fecha probablemente anterior a Augusto, uniría Cástulo con Málaga. El primer tramo terminaba en Acci (Guadix).

El último tramo de la *Via Heraklea,* que era costero, iba de Málaga a Cádiz; las principales ciudades costeras se comunicaban por medio de ella (Ptol., 2, 4, 5-7; Estr., 3, 4, 1). Empalmaba con la vía de Murgi a Cástulo y con la *Via Augusta.*

La vía que unía Cádiz con la capital de la Bética es conocida por el *Itinerario* y corresponde a la zona de la *Via Augusta.* Unía las cuatro capitales de los *conventus:* Gades, Híspalis, Astigi y Corduba. En el tramo de Híspalis a Corduba el *Itinerario* sigue la *Via Augusta;* dicho ramal está citado además en los vasos de Vicarello.

Un ramal unía Híspalis con Itálica y con la capital de Lusitania, Augusta Emérita. El *Itinerario* menciona dos calzadas distintas, unidas en Astigi: una de ellas llevaba desde Corduba a Augusta Emérita atravesando las sierras de Santos, Pedroso y Hornachos.

El *Itinerario* cita tres vías de Olisippo (Lisboa) a Augusta Emérita. La meridional llevaba a Olisippo a través de Salacia. El *Itinerario* menciona la calzada de Salacia a Ossonoba. Desde Salacia partían caminos a Olisippo, a Emérita y a Pax Iulia, terminando en Ossonoba. El camino central unía Olisippo y Augusta Emérita. El tercer camino del *Itinerario* es el tramo de la calzada que va desde Augusta Emérita y Scallabis, ciudad esta última que se encontraba en la vía que llegaba a Bracara Augusta. La calzada de Olisippo a Bracara Augusta sigue la actual carretera Lisboa-Santarem-Coímbra-Oporto-Braga.

Cuatro caminos unían las capitales de los tres *conventus* más occidentales de la Tarraconense, Astúrica Augusta, Bracara Augusta y Lucus Augusti; dichas vías estaban en función de la presencia de las minas[7] y del ejército (y éste a su vez en función de las explotaciones de oro del NO). El primer camino es el más meridional y alcanzaba Astúrica Augusta por el sureste; pasaba por Veniatia. En esta vía hay algún

---

[7] C. Domergue, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité Romaine,* Roma, 1990. J. M. Blázquez, *et al., Historia de España, II. España romana,* 299 y sigs., 378 y sigs., 396 y sigs., 525 y sigs. *Íd., Economía de la Hispania romana,* Bilbao, 1977, 182 y sigs., 253 y sigs., 309 y sigs., 359 y sigs., 409 y sigs. *Íd., Historia económica de la Hispania romana,* Madrid, 1977, *pássim.* F. J. Sánchez Palencia, *La explotación del oro de Asturias y Gallaecia en la Antigüedad,* Madrid, 1983.

miliario ya del año 2 a.C. El carácter militar de esta vía es seguro, dada la presencia de campamentos entre Argentionum y Poetaronium donde se acuartelaron la *cohors IV Gallorum* y el *ala II Flavia Hispanorum civium romanorum.*

La segunda calzada de Bracara Augusta a Astúrica Augusta es paralela a la primera. Llega a Bergido y aquí se junta con las otras dos vías que llegan a Astúrica Augusta. Otra calzada de Bracara Augusta a Astúrica Augusta unía las tres capitales de los *conventus* occidentales. La primera bordeaba la costa; se trata, en realidad, de tres caminos diferentes: de Bracara Augusta a Iria; de Iria a Lucus Augusti; de Lucus Augusti a Astúrica Augusta. Estaba abierta ya entre los años 11 y 12 d.C.

La última vía mencionada en el *Itinerario de Antonino* entre Astúrica Augusta y Bracara Augusta une las capitales de los *conventus* con Lucus Augusti.

A continuación el *Itinerario* pasa al sur de la Lusitania. Esta vía, desde Esuri (Castro Marim), en la desembocadura del Guadiana, se dirige a lo largo de la costa por Balsa (Faro) hasta Ossonoba; atraviesa Aranni y sube a Salacia (Alcocer do Sal) y Ebora (Évora). El *Itinerario* menciona igualmente la vía que une Esuris y Pax Iulia.

Otra calzada conducía desde la desembocadura del Guadalquivir hasta la capital de la Lusitania, a través de Itálica; se subdividía en dos tramos: Augusta Emérita-Híspalis; desde la desembocadura del Guadalquivir hasta Itálica, donde se juntaba a la primera.

Esta calzada pone en comunicación la desembocadura del Guadiana con la gran vía que desde Cádiz conducía a Astúrica Augusta atravesando Híspalis, Augusta Emérita, Salmántica y Ocelo Duri.

El *Itinerario de Antonino* también recoge las calzadas del interior de la península Ibérica comenzando por la que unía Augusta Emérita y Caesaraugusta, dividida en cuatro tramos: de Augusta Emérita a Ocelo Duri; de Ocelo Duri a Septimanca y a la capital del *conventus*, Clunia; de Septimanca a Titulcia, importante nudo de comunicación, y de Titulcia a Caesaraugusta.

El camino directo de Augusta Emérita a Caesaraugusta atravesaba la Meseta castellana. Las *mansiones* eran: Lacipea, Leuciana, Augustobriga y Toletum. La segunda gran calzada procede del norte. Un segundo camino desde Astúrica Augusta a Caesaraugusta, más directo que el anterior, atravesaba los territorios astur, vacceo y celtibérico y corría al sur de Cantabria. Comunicaba las capitales de los *conventus* asturicense y caesaraugustano con Clunia, también capital del *conventus*. El último tramo de la vía discurría entre Turiasso y Caesaraugusta.

Otra calzada iba desde Augusta Emérita al cruce de vías de Laminium y a través de Titulcia terminaba en Caesaraugusta. Un tramo pa-

ralelo al de Laminium y Titulcia unía Laminium y Toletum. Otro camino llegaba desde Laminium y las fuentes del Guadiana a Caesaraugusta a través de las actuales provincias de Albacete y Cuenca.

El *Itinerario de Antonino* menciona también una de las tres calzadas pirenaicas, que comunicaba Beneharnum en Aquitania con Caesaraugusta y, a través de Laminium, terminaba en la Bética.

El último camino hispano mencionado en el *Itinerario* es el de Astúrica Augusta y Burdigala (Burdeos). La vía que desde Astúrica Augusta a Virovesca (Briviesca) se dirigía a Pompaelo atravesaba los Pirineos y terminaba en Burdigala.

La «tegula» de Valencia

Se trata probablemente de un itinerario en piedra, del tipo de los miliarios de Tongres, Autun, Junglister o Alicharnys, con inicio en Valencia, que menciona, hacia el norte, ciudades como Saguntum, Dertossa o Tarraco[8].

La «Tabula Peutingeriana»

Es un importante documento sobre la red viaria del Imperio Romano. Un autor, de nombre desconocido, que compuso en torno al año 670 una descripción del mundo y que en muchas páginas copia literalmente de la *Tabula,* la atribuyó reiteradamente al cosmógrafo romano Castorio.

El monje hispano Beato en 766 y Gervasio de Tilbury en 1211 recogieron muchos dibujos que se repiten, lo que hace suponerque utilizaron una fuente común, probablemente un mapamundi. La *Cosmografía de Ravena* manejó la *Tabula;* dicho documento se ha fechado en la segunda mitad del siglo IV, pero también se ha supuesto un original redactado hacia el año 170. Este mapamundi romano sería consultado por el redactor del *Itinerario de Antonino.* A esta fuente principal se añadirían otros itinerarios escritos y dibujados, con indicación de albergues, paradas y distancias que servirían al viajero en sus desplazamientos.

La copia más antigua de este importante documento se fecha en los siglos XII-XIII. No nos ha llegado la primera página, que comprendía las vías de Britannia, Hispania y Norte de África. De Hispania sólo se

---

[8] J. M. Roldán, *Itineraria Hispana, op. cit.,* 161 y sigs.

conserva la cabecera de una calzada que llegaba de la Galia. Para el oeste del Imperio Romano, las fronteras son las Columnas de Hércules.

En la *Tabula* los caminos se representan acompañados de las *mansiones* y de las distancias entre ellas, en millas romanas; para la Galia se emplea la legua. También se representan los ríos y montañas. La pérdida de la parte referente a Hispania se compensa con el *Anónimo de Ravena*, que copia la *Tabula*[9].

El «Anónimo de Ravena»

Se trata de una *Cosmografía* subdividida en cinco libros. Es, en realidad, un catálogo de tipo cosmográfico compuesto en Ravena en el siglo VII. Está dedicada a Odocarus u Odocanus y su autor es cristiano; el influjo de la Biblia y de la Patrística es claro.

Comienza la obra con diversos conceptos geográficos antes de pasar a describir Asia, África, Europa y acabar con un periplo del Mediterrráneo y una relación de las islas. En total recoge 5.300 nombres, de los que 300 son de ríos y el resto de ciudades.

Su fuente es un mapa de rutas, quizá del siglo III. El *Anónimo* menciona también a un gran número de autores, muchos de ellos desconocidos, quizás ficticios. Las citas de autores reales, como Porfirio y Jámblico, son también falsas, pues éstos no escribieron ninguna *Cosmografía*.

El mapa romano original fue, probablemente, escrito en griego; lo conservado es una traducción latina. En todo caso el *Anónimo de Ravena* es una fuente de primer orden para las calzadas de Hispania, si bien algunas rutas son difíciles de identificar. En Hispania aparecen tres caminos principales, que atraviesan los Pirineos, de los que parten una serie de vías interiores, quedando así trazada la red viaria hispana.

Se enumeran en Hispania ocho provincias que no se corresponden con la realidad. También se mencionan primero las ciudades costeras (comenzando por el noreste y bordeando el Mediterráneo) para terminar en una serie de ciudades, casi todas desconocidas, del septentrión que finalizan en Ossazon (Oyarzun). La obra concluye con la enumeración de ciertos ríos[10].

---

[9] *Ibíd.*, 106.

[10] *Ibíd.*, 111. Sobre las ciudades hispanas: A. Tovar, *Iberische Landeskunde, 1. Baetica*, Baden Baden, 1974; *2. Lusitania*, 1976; *3. Tarraconensis*, 1989.

Otras calzadas romanas de la Meseta

Otras calzadas romanas son conocidas por fuentes no literarias sino epigráficas o arqueológicas. Así, en la actual provincia de Burgos, las calzadas del valle de los ríos Arlanzón y Arlanza y las vías documentadas por los miliarios de Clunia a Cantabria; la del valle del Mena; Clunia-Lara-curso del Aurin; Clunia-Canales; Monasterio de Rodilla-Nájera; Sasamón-Amaya; Sasamón-Castrojériz, etc.

Algunas vías aprovechan rutas naturales, como los valles de los principales ríos. Muchas ofrecen señales evidentes de su antigüedad, por lo que serían reutilizadas en época romana. La vía de Mema se debió de construir en el siglo I d.C. y fue reparada en el III. La de Clunia a Cantabria fue reparada a comienzos del II. Las calzadas de la actual provincia de Burgos servían fundamentalmente para comunicar las distintas poblaciones. Al aprovechamiento de recursos naturales obedecerían, sin embargo, otras como las que llevan a Poza de la Sal (Burgos)[11].

En la cuenca del Duero[12] se documenta otra red viaria que complementa el *Itinerario deAntonino,* y que debió de construirse en tres momentos: siglo I, siglo III y primer cuarto del siglo IV. Sobresale la actuación de los gobiernos de Tiberio y Nerón en el ramal Pisaroca-Flaviobriga. La potenciación de la calzada en tiempos de Nerón obedecería quizá al intento de cercar a los astures, que se sublevaron entre los años 55 y 60 d.C. *(CIL, XI,* 395).

Apenas está documentada la actividad en tiempos de Trajano y Adriano. En cambio, fue intensa en el siglo III, ya que los miliarios se concentran en la citada calzada Pisaroca-Flaviobriga. Dicha actividad puede obedecer a causas económicas. En el primer cuarto del siglo IV destaca la actividad, en el año 305, durante el gobierno de Galerio, en el ramal Rauda-Uxama y durante el de Maximino Daia, en la calzada Pisaroca-Flaviobriga.

Las vías de la Meseta debieron de tener un carácter militar, pues ése es el sentido de los cuatro centros urbanos de partida y de llegada: Astúrica, Legio VII Gemina, Augusta Emérita y Caesaraugusta. Este mismo carácter debió de tener igualmente la vía Pisaroca-Flaviobriga, ya que en la primera ciudad se acuarteló la *legio IV Macedonica.*

---

[11] J. A. Abásolo, *op. cit.*, 156 y sigs.

[12] T. Mañanes y J. M. Solana, *op. cit.*, 164 y sigs., 188 y sigs.

El carácter militar de las vías se va perdiendo a medida que se extiende la pacificación en Hispania; los caminos fueron convirtiéndose entonces en un elemento económico de primer orden en relación con la comunicación entre las distintas ciudades, ya que los minerales auríferos de noroeste hacían la ruta Astúrica Augusta-Caesaraugusta-Tarraco-Roma.

Otras vías de carácter militar y económico de esta zona fueron las de Bracara Augusta a Astúrica Augusta y la de Pisaroca, donde se explotaba el hierro de Somorrostro. De carácter económico era también la que unía Bracara Augusta y Astúrica Augusta que atravesaba los yacimientos auríferos.

J. M. Abascal[13] ha estudiado una serie de vías no mencionadas en los itinerarios como son las de Segontia a Segóbriga; Segontia a Carae; Segontia a Termantia; Complutum a Somosierra y la de la zona minera de Bornova. Los caminos recorren el valle del Tajuña y el curso del Badiel. Sólo se han documentado algunos trazados de calzadas empedradas en la vía Augusta Emérita-Caesaraugusta en las proximidades de Humanes; en la de Laminium-Caesaraugusta en las cercanías de Zaorejas; en la de Complutum-Somosierra en las cercanías de Usanos y en la de Segontia a Segóbriga cerca de La Cabrera.

Las vías romanas siguen generalmente los caminos más seguros; no son atrevidas obras de ingeniería sino que recorren los pasos más fáciles. Las técnicas de ingeniería se usan sobre todo cuando de no emplearse se requeriría un largo recorrido, como sucede a la entrada y salida del cerro de San Juan del Viso, donde se talló la roca, o como se hizo poco antes de llegar a Segontia. Para la circulación de pequeños cursos de agua se construyeron alcantarillas, como en las cercanías de Segontia.

En los itinerarios sólo se mencionan siete calzadas que, en su mayor parte, comunicaban núcleos indígenas. M. A. Rabanal[14] ha examinado las vías romanas de la provincia de León, recogiendo en su estudio una serie de ellas (dieciséis en total) que no son mencionadas en los itinerarios y que siguen los cursos de los ríos. En opinión de este autor las vías de Cea-Esla hasta Astúrica Augusta y las del sur y oeste tendrían seguramente un carácter militar. Después de la conquista estas vías se convirtieron en vías que facilitaron la administración y la explotación económica.

Calzadas de la administración romana son la de Augusta Emérita-Híspalis-Gadir y la de Clunia-Caesaraugusta-Tarraco. Los caminos ro-

---

13 *Op. cit.*, 85 y sigs.

14 *Op. cit.*, 32 y sigs.

manos al este de Astúrica Augusta tendrían igualmente un carácter comercial y las que corrían por el norte y oeste serían caminos mineros.

En función de la explotación del oro estaría la llamada *Via Nova* del *Itinerario de Antonino* que unía Astúrica Augusta con Bracara Augusta. Estas calzadas, de carácter minero, tuvieron tres momentos importantes: el final de la dinastía julio-claudia, el gobierno de los Flavios y los gobiernos de Trajano y Adriano. Rabanal interpreta los otros miliarios como prueba del deseo de Roma de mantener a raya a los pueblos hispanos del noroeste.

Otras vías secundarias, como la de los ríos Orbriga, Tuerto, Turienzo, Duerna, Eria y Cabrera, relacionadas todas ellas con Astúrica Augusta, obedecen a la explotación minera. Alrededor de estas vías se construyeron durante el Bajo Imperio numerosas villas, como en la región del Bierzo, en los valles del Boaza, Sil, Cúa y en la región de Las Médulas.

A. Rodríguez Colmenero[15] ha publicado la red viaria de Galicia, reconociendo las siguientes calzadas: Aquae Flaviae-Astúrica por Segundera: Caladunum-Bergidum o Caladunum-Sanabria; Caladunum-Forum Limicorum-Interamnici; la vía de la izquierda del Limia; vias paralelas a la XVIII al norte de esta calzada; Aquis Oríginis-Lucus; Aquae Flaviae-Tyde; Bracara-Quarqueuris-Coeliobriga; Aquae Flaviae-Auria-Lucus; Palla Aurea-Forum Limicorum-Aobriga-Aquae Flaviae (posible); Aquae Flaviae-Salientibus-Daetonium; Brigantia-Tamagani-Limici-Coeliobriga-Iria Flavia (posible); Sanabria-Brigantium; vía de la izquierda del Sil.

Los miliarios de estas vías son del Bajo Imperio, posteriores al 214, y de carácter honorífico, lo que parece indicar un desarrollo tardío de la red.

Magallón[16], por su parte, ha dado a conocer la red viaria en Aragón; su estudio ofrece como novedad la incorporación de fuentes medievales (fuentes árabes, cartularios, Camino de Santiago) e incluye todos los caminos secundarios, además de las grandes calzadas, como la vía del Circa, la de Pooloen-Pompaelon, Ilerda-Osca-Caesaraugusta, la calzada entre Gallicum y Foro Gallorum, la vía transpirenaica a través de Jaca y Somport, la de Foro Gallorum y Osca, etc.

P. Sillières ha estudiado[17] exhaustivamente las calzadas romanas de la Hispania meridional, comenzando por las de época republicana. Lo-

---

[15] *Op. cit.*, 62 y sigs.

[16] *Op. cit.*, 39 y sigs., 107 y sigs., 134 y sigs., 154 y sigs., 170 y sigs., 188 y sigs., 206 y sigs., 290 y sigs.

[17] P. Sillières, *Les voies de communications d'Hispanie Méridionale*, 1990. R. Corzo, *Las vías romanas de Andalucía*, Sevilla, 1992.

caliza este autor cinco grandes rutas: la del *saltus castulonensis;* la de Carthago Nova al litoral; la de Corduba a Carteia; la de Corduba a Cádiz; la de Corduba a Metellinum. A éstas se añadirían otras vías secundarias.

Bajo Augusto se repararon dos grandes vías: la *Via Augusta,* que se subdivide en dos partes: una recorría la Hispania Citerior y sus miliarios se datan en el año 8 a.C., mientras otra pasaba por la Hispania Ulterior y sus miliarios se fechan en el año 2 a.C. Estas vías tenían como finalidad unir Carthago Nova con la Bética. La *Via Augusta* tuvo, en origen, un carácter militar. Pero ésta no fue la única con dicho carácter: también el *saltus castulonensis,* que llevaba a Complutum desde Carthago Nova, y las vías que unían Carthago Nova con Complutum y con Saetabis tuvieron idéntica finalidad.

Otras eran rutas de carácter minero, como las que unían Cástulo con Sisapo, Mellaria con Corduba y Río Tinto con Itálica.

En las proximidades de las calzadas se construyeron gran número de villas[18] que generalmente utilizaban el curso de los ríos para exportar sus productos. Las calzadas fueron también vehículos de penetración de los cultos orientales. P. Sillières ha observado que casi todos los testimonios de estos cultos se encuentran sobre las grandes rutas o en las márgenes del Betis, río navegable hasta Corduba (Estr., 3, 2, 1)[19].

No se le escapó al geógrafo griego Estrabón (3, 3, 8) la importancia excepcional de las vías como medio de penetración de la civilización; refiriéndose a los pueblos del norte dice: «Su rudeza y salvajismo no se debe sólo a sus costumbres guerreras, sino también a su alejamiento, pues los caminos marítimos y terrestres que conducen a estas tierras son largos y esta dificultad de comunicaciones les ha hecho perder toda sociabilidad y toda humanidad.»

Las calzadas romanas tuvieron —al menos muchas de ellas, como hemos visto— un carácter militar que, tras la conquista, fueron perdiendo. Sirvieron para comunicar a unos pueblos con otros, facilitar los desplazamientos de población y la administración romana. Muchas vías tuvieron también una gran importancia económica, sirviendo de salida de los minerales y de otros productos. La red viaria actual de España y Portugal sigue, en su casi totalidad, el trazado de las antiguas calzadas romanas.

---

[18] M. Ponsich, *Implantation rurale antique sur le Bas Guadalquivir II-IV,* París, 1974-1991.

[19] L. Abad, *El Guadalquivir, vía fluvial romana,* Sevilla, 1974. Sobre calzadas romanas: G. Pisani, *Mezzi di trasporto e traffico,* Roma, 1988.

Capítulo III

Los productos de la tierra

Doscientos años después de la conquista de Hispania por Roma (218-219 a.C.) los escritores latinos conocían bien las riquezas de la tierra hispana, de las que han dejado sustanciosa información en sus escritos. A los escritores de comienzos del Imperio debemos las principales alabanzas de las bondades de la península Ibérica. Éstos son Trogo Pompeyo, historiador nacido en el sur de Galia que escribió una *Historia Universal* en época del emperador Augusto, extractado por Justino, que vivió hacia el 300; Estrabón, que escribió su *Geografía* en época de Augusto; Plinio el Viejo, que fue procurador en época flavia de la provincia Tarraconense, y Silio Itálico (25-101); que luego fueron copiados por autores posteriores, como Claudio Claudiano, hasta Isidoro de Sevilla en época visigoda.

Alabanza de los productos de Hispania por Trogo Pompeyo

Un largo párrafo de Trogo Pompeyo (44, 1-2) se refiere en estos términos a la riqueza y a los productos de la tierra de Hispania:

> Ya que Hispania cierra los límites de Europa, ha de ser por ello el final de esta obra. Llamáronla los antiguos primeramente Iberia, del río Iberus, y luego Hispania, de Hispalus. Hállase situada entre África y Galia, y está limitada por el estrecho del Océano y por los

montes Pyrenaei. Es menor que estas dos tierras, pero, en cambio, es más fértil que ambas, pues ni la abrasa sol violento como a África, ni vientos continuos la azotan como a Galia; por el contrario, situada entre los dos, goza por una parte de una temperatura módica, y por otra, de lluvias abundantes y oportunas; por ello es rica en toda clase de frutos, de tal modo que abastece pródigamente con toda clase de cosas no sólo a sus propios habitantes, sino también a Italia y a la ciudad de Roma. En ella hay abundancia de trigo, de vino, miel y aceite; produce mucho lino y esparto, y no sólo sobresale por sus minas de hierro, sino también por sus yeguadas de ligeros caballos. Mas no han de alabarse los bienes que ofrece la superficie de la tierra, sino también los abundantes riquezas en metales que ella esconde. Produce mucho lino y esparto, y no hay tierra alguna que ofrezca en mayor abundancia el minio. Sus corrientes fluviales no son tan impetuosas y rápidas que perjudiquen, sino tranquilas, sirviendo para regar las viñas y los llanos, abundando en pesca, que les entra del Océano. Son también, en su mayoría, ricas en oro, del que arrastran las «paluces»... La salubridad del suelo es la misma en toda Hispania, porque las corrientes de aire no están infectadas de nieblas nocivas surgidas de pantanos. Añádanse a ellos las auras marinas y los vientos constantes que soplan en todas direcciones, los cuales, al penetrar por el interior de la provincia, renuevan el aire de las tierras, llevando la salud a sus habitantes. Sus hombres tienen el cuerpo acostumbrado a la abstinencia y al trabajo y sus ánimos dispuestos para la muerte. Todos practican una moderación severa y firme. Prefieren la guerra al ocio, y si les faltan enemigos fuera, los buscan dentro. Con frecuencia han perecido en el tormento antes de declarar un secreto a ellos confiado: hasta tal punto es para ellos preferible la reserva silenciosa de la vida. Aún se celebra la constancia de aquel esclavo que durante la guerra púnica, habiendo vengado a su señor, manifestaba su gozo con risas, mientras le atormentaban, venciendo así con su serena alegría la crueldad de sus verdugos. Este pueblo tiene ágil movimiento e inquieto ánimo, siendo para la mayoría de ellos más queridos los caballos y los arreos militares que la sangre de los suyos. Los días festivos los celebran sin ningún aparato en los banquetes. Tras la segunda guerra púnica aprendieron de los romanos la costumbre de lavarse en baños termales... Muchos autores han contado que entre los lusitanos que habitan junto al río Tagus las yeguas conciben sus crías del viento, fábula que tiene su origen en la fecundidad de las yeguas y en la multitud de sus rebaños, los cuales pueden verse, tanto en Gallaecia como en Lusitania, en tal alto número y tan veloces que no sin razón parecen como concebidos por el mismo viento... También Gallaecia es muy rica en oro, de tal modo que con el arado suelen descubrirse con frecuencia trozos áureos.

Entre estas gentes hoy un monte sagrado y el violarlo con hierro se considera sacrilegio, mas si alguna vez la tierra es hendida por un rayo, lo que acontece con bastante frecuencia en estos lugares, entonces se permite recoger el oro puesto al descubierto como si fuese un don de Dios.

Origen de los topónimos Iberia e Hispania

Comienza el autor galo situando a Hispania en Europa, en su extremo occidental, para pasar luego a explicar el origen del nombre. Primero se llamaría Iberia —solamente la región de Huelva—, tomando el nombre del río Iber o Iberus, que sería el Tinto o el Odiel, según indica un poeta latino, Avieno, que hacia el año 400 visitó Cádiz y dejó escrito un poema descriptivo de Iberia, que es la más antigua descripción de las costas y pueblos de Occidente. El nombre Iberia se extendería luego a toda la Península, como puntualiza el geógrafo griego Estrabón (3, 4, 19). Con el tiempo los autores griegos llamaban Iberia a toda la península Ibérica, delimitada al norte por los Pirineos. La explicación de Trogo Pompeyo está hoy desautorizada. Actualmente se ha explicado el nombre de Iberia en el contexto de la colonización y expansión griega por el Mediterráneo. Los griegos, que ya conocían bien las tierras de la colonia griega de Iberia, en el Cáucaso, dieron a la Península, en el extremo occidental del Mediterráneo, el mismo nombre al ver aquí similares características del terreno y sus riquezas. La etimología del nombre Hispania que propone Trogo Pompeyo es totalmente falsa, ya que procedería, según él, de un supuesto rey de nombre Hispalo, que nunca existió.

Los escritores latinos usaron el nombre de Hispania en lugar de Iberia. El escritor latino Ennio, que vivió entre los años 239 y 169 a.C., es el primero que llama Hispania a Iberia en su *Historia Romana*. En el siglo I a.C. los escritores latinos se refieren a la península Ibérica indistintamente como Hispania o Iberia. El citado geógrafo Estrabón (3, 4, 19), cuyo libro tercero de su *Geografía* es el documento más importante sobre la etnología de los pueblos de la Hispania Antigua, afirma expresamente que su utilizaban indistintamente en su tiempo, el siglo I, los nombres de Iberia e Hispania. Este autor (3, 1, 1) tiene ya clara idea de que toda la tierra situada al sur de los montes Pirineos forma una unidad y que está situada entre la Galia y África, de la que la separó el mar. Su extensión, según Trogo Pompeyo, es menor que la Galia y la de África.

Fertilidad de Hispania

Trogo Pompeyo considera a Hispania más fértil que las dos tierras que la delimitan al norte y al sur. Este párrafo es contrario a la opinión con que Estrabón abre el libro tercero de su *Geografía*. Este último autor no visitó Hispania pero sí utilizó fuentes de primera mano de otros que sí lo hicieron, como el historiador griego Polibio, que en 133 a.C. asistió a la caída de Numancia; Posidonio de Apamea, que al comienzo de la guerra sertoriana, hacia el año 80 a.C., vino a Cádiz a estudiar el fenómeno de las mareas; y Asclepiades de Mirlea, que hacia el año 100 a.C. enseñó gramática en el sur y escribió un libro sobre sus pueblos. Estrabón (3, 1, 2) asegura «que en su mayor parte es poco habitable, pues casi toda ella se encuentra cubierta de montes, bosques y llanuras de suelo pobre y desigualmente regado». Del norte peninsular dice que es frío y que carece de comunicaciones con otros pueblos. A Estrabón (3, 1, 3) se remonta el comparar Hispania con una piel de toro.

La afirmación de Trogo Pompeyo de que Hispania es rica en toda clase de frutos —concretamente cita el trigo, el vino, la miel y el aceite, con los que abastece sobradamente a sus habitantes y a los de Italia (más precisamente a los de Roma)—, tiene ratificación en las opiniones de otros autores de época imperial. Basta recordar, por mencionar a algún autor contemporáneo de Augusto, al propio Estrabón (3, 2, 6), quien indica que «del sur de Hispania se exportan a Roma trigo, mucho vino y aceite, éste no sólo en cantidad, sino en calidad insuperable. También se exportan cera, miel, y mucha cochinilla». En este párrafo puntualiza el geógrafo los frutos en los que Hispania era rica y que se exportaban a la capital del Imperio. La *Urbs* a lo largo de su historia necesitó siempre ser abastecida de alimentos de las provincias sometidas. El número de habitantes de Roma a finales del siglo I se calcula aproximadamente en un millón de habitantes.

Producción cerealista

Hispania no exportaba trigo regularmente, tal como parece sugerir la frase de Estrabón. Lo hacía en casos excepcionales, como a finales de la segunda guerra púnica, el año 203 a.C., en que Livio (50, 3, 2) recuerda la exportación de trigo hispano. Plinio *(NH,* 18, 66) menciona

la Bética entre las provincias que proveían de cereal a Roma. En el Bajo Imperio, con ocasión de la revuelta de Gildón (395-398), que cortó el suministro de cereales a Roma desde África, el trigo de Hispania fue llevado a la capital del Imperio. Las regiónes productoras y exportadoras de trigo a Roma eran Sicilia y África Proconsular, la actual Túnez, y Egipto, cuya administración dependía directamente del emperador.

Los puertos itálicos por donde llegaban a Roma estos productos citados por Trogo Pompeyo son el de Ostia y Puteoli (Estr., 3, 2, 8). El primero de los citados era el más importante más cerca de Roma, hasta donde eran llevadas las mercancías por vía fluvial, y por encontrar cargas de retorno, obras de arte y mármol para los barcos que hacían la travesía desde Hispania a Italia.

Producción vinícola

El vino hispano exportado a Roma o a Italia lo citan Trogo Pompeyo, Estrabón y Plinio el Viejo a comienzos del Imperio. Columela (1, 20), natural de Gades, que hacia el año 65 escribió un libro en el que aporta gran cantidad de datos interesantes, menciona la exportación de vino bético a Roma. Plinio el Viejo *(NH,* 14, 71) indica las cuatro regiónes hispanas productoras de vinos que se exportaban al sur de la Galia, a Italia y a Roma. Los viñedos lacetanos, en la región de Barcelona, eran famosos por el mucho vino que producían. Los de Tarragona y de Lauro, en Valencia, lo eran por su finura, y los de Baleares admitían la comparación con los mejores de Italia. Marcial (13, 118) afirmará que el vino de Tarragona sólo es superado por el de Campania. Este poeta hispano escribió con orgullo que la Bética era rica en vino y aceite (12, 3), y otro tanto hace el historiador P. Annio Floro (117-138) cuando asegura que los vinos de la región de Tarragona tenían la misma calidad que los italianos.

La exportación de vino hispano a Italia se documenta a finales de la República Romana y en los primeros tiempos del Imperio Romano. Las vides de la Bética y de la provincia Tarraconense producían vino para el consumo local. Estrabón (3, 4, 16) puntualiza las regiónes en las que se cultivaban la vid, el olivo, la higuera y otras plantas semejantes en número elevado, que eran toda la costa mediterránea y gran parte de la costa atlántica. En la zona interior próxima a la desembocadura del Tajo (Estr., 3, 3, 1) también fueron cultivados vides y olivos.

Domiciano en el año 92 prohibió plantar vides en lugar de cereales. Este edicto, al parecer, no se cumplió, pues en Navarra han apareci-

do lagares fechados en el siglo II. Posteriormente el emperador Probo (276-282) derogó el edicto (SHA, *Vit. Prob.*, 18, 8), que también concernía a Britania y a la Galia.

La producción de aceite de oliva

De Hispania (de la Bética) procedía una altísima proporción del aceite que se exportaba a Roma, así como al ejército romano de Britania, del Rin y el Danubio. Hasta en Alejandría, al otro extremo del Mediterráneo, han aparecido cerca de mil estampillas con los nombres de los productores del aceite hispano. El fenómeno exportador duró desde la época de Augusto hasta el final de la Antigüedad. Roma, así como el ejército romano asentado en el *limes* norte de Europa, se alimentó de aceite bético a lo largo de cuatro siglos. El aceite bético invadió también los mercados de Mauritania Tingitana. La *annona militaris* (provisión de víveres a los militares) desempeñó un papel fundamental en la red de exportación de aceite de oliva a Germania. Se hacía en ánforas tipo Dressel 20 (la tipología toma el nombre del investigador alemán de comienzos del siglo XX que estudió las ánforas) y a partir de los años del gobierno de Galieno (260-268) en ánforas Dressel 23. En Germania el aceite bético hace su presencia a partir de la época flavia, la misma fecha aproximadamente que se da para las exportaciones a Britania. El momento culminante de la exportación de aceite bético a Germania, y posiblemente a todo el Imperio Romano, coincide con los años del gobierno de los emperadores de la dinastía antonina, es decir, entre los años 141-160. Disminuyó el volumen de esta exportación a partir de la segunda mitad del siglo II, debido posiblemente a las invasiones de los mauri en la Bética en tiempo de Marco Aurelio, hacia el 172 d.C. (SHA, *Vit. Marc. Ant.*, 21, 1; 22, 11; *Vit. Sev.*, 2, 4). Esta disminución en la exportación fue irregular, pues en algunos centros productores se documenta incluso cierto aumento, como en los dos muy importantes de Canama (Alcolea del Río, Sevilla) y Catria (Lora del Río, Sevilla). Este último centro fue el principal exportador del aceite bético durante los años de los emperadores flavios y de Trajano.

El volumen de las exportaciones se recuperó en la primera mitad del siglo III. Algunos talleres de envases debieron ser confiscados por Septimio Severo (SHA, *Vit. Sev.*, 12), quizá porque los productores habían apoyado la facción política de Albino. En la Catria funcionaba un almacén de intervención para el suministro de aceite de oliva a Roma y al ejército. Arva adquirió importancia como centro de exportación

de aceite en el siglo III. En estos años las tierras de este municipio estaban parceladas entre pequeños propietarios o arrendatarios. Otros lugares, como Malpica, Palma del Río, sólo exportarían aceite en grandes cantidades a mediados del siglo III. Astigi (Écija, Sevilla) exportó aceite a Germania desde la época flavia, pero en gran escala sólo en el siglo III. El aceite bético se exportaba a Roma por los puertos del Atlántico debido a las dificultades existentes en el transporte de ánforas por el Ródano y por tierra hasta Germania. La Torre de Hércules, en La Coruña, estaría en función de este transporte. Cada ánfora Dressel 20 tenía una capacidad de 210 libras. Cada legión de Germania o de Britania necesitaba unas 1.370 ánforas al año. Se ha calculado que cada olivo de la Bética producía 20 libras.

Las ánforas del aceite bético llevaban escritos en la superficie los sellos y controles exhaustivos relativos al fisco. En Roma, una vez vaciadas las ánforas, se depositaban a espaldas del puerto, donde eran machacadas y amontonadas formando un monte artificial, el Testaccio, que para los arqueólogos e investigadores actuales es un verdadero archivo fiscal del Imperio Romano. Se calculan en unos 29.000.000 los fragmentos de ánforas hispanas allí depositados, junto a pequeñas partidas de ánforas africanas procedentes de la *Proconsularis*. Un equipo español en colaboración con científicos italianos, todos ellos dirigidos por J. M. Blázquez y por J. Remesal, ha realizado catorce campañas de excavaciones en el Testaccio. Hacia el año 257 cesaron los depósitos de cerámicas en el monte. Después el aceite bético se exportaba en ánforas Dressel 23, que se utilizaban como material de construcción y aparecieron empotradas en las bóvedas del Circo de Majencio en Roma, en la iglesia de San Gedeón en Colonia, de mediados del siglo IV, y en el puerto de Ostia en la primera mitad del siglo III. Las ánforas Dressel 20 se documentan en Ampurias en la primera mitad del siglo V y proceden todas de la Bética.

Se deduce del estudio de las ánforas béticas que existía una dependencia interprovincial entre las áreas productoras de aceite de oliva y las que lo importaban, así como una fuerte intervención estatal. El Estado romano terminó por controlar todo el proceso de producción, envasado y distribución.

Producción de lino y esparto

Trogo Pompeyo menciona en su alabanza de Hispania otros productos, como el lino y el esparto. Estrabón (3, 4, 9) afirma que los habitantes de Ampurias (Gerona) son hábiles en trabajar el lino. Se usaba,

según Plinio *(NH,* 19, 4), para la fabricación de velas para los barcos. Este mismo autor recoge la noticia *(NH,* 19, 9) de que el lino de mejor calidad es el de Saetabis, hoy Játiva (Valencia). Un lino de una blancura extraordinaria se cosechaba próximo a Tarraco. Era muy fino. Aqui se establecieron los primeros talleres de cárbaso *(NH,* 19,10). Un tercer centro productor de lino se encontraba en el territorio de los zoelas, en Galicia. Se exportaba a Italia y se utilizaba para la confección de redes de caza.

Junto a la producción de lino Trogo Pompeyo menciona la del esparto, así como el geógrafo Estrabón. Las dos regiones que lo producían en Hispania eran Ampurias y Carthago Nova. Este último autor puntualiza que se utilizaba para tejer cuerdas y que se exportaba a todos los países, especialmente a Italia. Plinio *(NH,* 19, 26-30) da algunos datos interesantes sobre el esparto: que no se utilizó antes de la segunda guerra púnica (218-202 a.C.), que era una hierba que no puede sembrarse, que los campesinos confeccionaban con el esparto sus lechos, hacían antorchas y fuego con ellas, fabricaban calzados, y los pastores sus vestidos, y que es nocivo para la alimentación de los animales. Describe el naturalista latino su manufactura y sus múltiples empleos. Calcula la extensión del espartizal de Carthago Nova en unos 30.000 × 100.000 pasos.

Cría de caballos

Hispania era también loada por sus yeguadas de ligeros pies. Trogo Pompeyo recoge la fábula de que las yeguas de Lusitania concebían del viento, leyenda recogida también por M. Terencio Varrón *(Re rust.,* 2, 1, 19), que vivió muchos años en Hispania en el siglo I a.C., y por el hispano Columela *(Re rust.,* 6, 27, 7). El primer escritor sitúa esta leyenda en las proximidades de Olisippo (Lisboa). Hispania criaba gran cantidad de caballos salvajes, al decir de Estrabón (3, 4, 15). El norte de Hispania criaba dos grandes razas de caballos, aptas para correr en el circo: los tieldones y los asturcones. Todavía a finales del siglo IV, Símmaco pedía caballos a latifundistas hispanos para las carreras de circo en Roma.

Metales

Hispania era el distrito minero más rico del Imperio Romano y el primero que fue explotado a gran ritmo. A las minas de Hispania prestaron atención Polibio y Diodoro Sículo (que vivió en época de Augus-

to y de Estrabón), que las describen minuciosamente. Las minas de plata de Carthago Nova, cuando las visitó el historiador Polibio, rentaban al Estado romano 23.000 dracmas diarias y trabajaban en ellas 40.000 esclavos (Estr., 3, 2, 10). Estrabón (3, 2, 8) afirma que en ninguna parte del mundo se habían hallado tantos y tan excelentes minerales como en el sur de Hispania. En otro párrafo indica que toda la tierra de los iberos estaba llena de minerales. Toda Sierra Morena era un coto minero. Estas minas entran en decadencia a finales del siglo II y antes las de Carthago Nova. Las de Huelva a finales del siglo I, pues Plinio no las menciona. La arqueología ha detectado unas veintitrés minas de oro explotadas por los romanos en el sur y regiónes limítrofes durante la República Romana, según los procedimientos traídos de otras regiones del Mediterráneo, que después se usaron en las explotaciones auríferas del noroeste, trabajadas desde la época de Augusto hasta finales de la dinastía de los Severos, en que las minas dejaron de explotarse por su escasa rentabilidad. Plinio (*NH*, 33, 62-80) ha dejado una larga descripción de los sistemas de explotación de estas minas y utiliza palabras técnicas como *striges*, pepitas de oro; *palagae* o *palacurnae*, masas de oro, y *balux* si son pequeñas; *arrugiae*, que es el procedimiento de obtener oro nativo mediante corrientes de agua, etc.

Asturias, Galicia y Lusitania suministraban por este procedimiento 20.000 libras de oro al año, siendo la producción de Asturias la más elevada. Hispania era la región productora de oro más importante de todo el Imperio Romano, que en general, salvo Britania, Dacia, el Nórico y Tracia, era pobre en minerales. Todo el Norte de África carecía de ellos. Algunos ríos de Hispania contenían pepitas de oro puro, como el Tajo. El oro aparecía a veces mezclado con plata en una octava o décima parte. En la mina de Galicia llamada Albucrarense la plata se presentaba en una treintaiseisava parte. Toda la Sierra Morena y Cartagena eran gigantescos cotos mineros de plomo argentífero explotado por Roma desde los primeros momentos de la conquista. En las proximidades de Cástulo (Linares, Jaén) se encontraba la famosa mina Baebelo, que rentaba a Aníbal 300 libras de plata diarias y que en época de Plinio se encontraba activa.

La afirmación de Trogo Pompeyo de que Hispania era la región que producía más minio está confirmada por Plinio (*NH*, 33, 118). El minio más conocido era el de Sisapo (Almadén, Ciudad Real), propiedad del pueblo romano. Se enviaba a Roma en bruto, sellado, en la cantidad de unas 2.000 libras (otros códices dan la cantidad de 20.000).

Las minas de la Bética eran administradas por el senado y las de las provincias Tarraconense y Lusitania por el emperador a través de sus

procuradores. La localidad de Vipasca (Aljustrel, Portugal) ha proporcionado la reglamentación de un distrito minero, de época de Adriano (117-138), que posiblemente se remonta a la legislación de los emperadores flavios (69-96).

Plinio se refiere así a la riqueza minera hispana: «En casi toda su extensión abunda Hispania en yacimientos de plomo, hierro, cobre, plata y oro; la Hispania Citerior, por su parte, produce igualmente piedras especulares, del mismo modo que minio la Bética; existen también muchas canteras de mármol» (*NH*, 3, 3, 30).

Regadíos

Amplias zonas de Hispania estaban en regadío. En el sur se situaban los famosos canales tartésicos, que abastecían áreas de regadío, según Estrabón (3, 2, 5). Presas de regadío están bien documentadas en la Meseta y en el Levante. Las riquezas de la Bética y del valle del Guadiana están bien descritas por Estrabón (3, 2, 3), tanto en lo relativo a la agricultura y los regadíos como en los yacimientos minerales:

> Las orillas del Betis son las más pobladas; el río puede remontarse navegando hasta una distancia de mil doscientos estadios, desde el mar hasta Córdoba e, incluso, hasta algo más arriba. Las tierras están cultivadas con gran esmero, tanto las ribereñas como las de sus pequeñas islas; además, para recreo de la vista, la región ofrece arboledas y plantaciones de toda clase, admirablemente cuidadas. Hasta Híspalis pueden subir embarcaciones de gran tamaño, lo que supone cerca de quinientos estadios, y hasta las ciudades de más arriba, como Ilipa (Alcalá del Río), sólo las pequeñas; para llegar a Córdoba es preciso emplear ya barcas de ribera, en la actualidad construidas con piezas ensambladas, pero que los antiguos construían con un solo tronco. Más arriba de Cástulo el río deja de ser navegable. Varias cadenas montañosas y repletas de metales siguen la orilla septentrional del río, aproximándose unas veces más y otras menos a él; en las comarcas de Ilipa y Sisapo (Almadén), tanto la antigua como la moderno, existe gran cantidad de plata; cerca de las llamadas Cotinas existe cobre y también oro. Cuando se sube por la corriente del río estas montañas se extienden a la izquierda, mientras que a su izquierda se abre una grande y elevada llanura, fértil, cubierta de enormes arboledas y muy apropiadas para pastos. El Anas es también navegable, pero no por tanto espacio ni por navíos tan grandes; su orilla septentrional está bordeada también por montes metalíferos que se extienden hasta el Tajo. Las comarcas donde hay metales son ás-

peras y estériles por naturaleza y, así, son igualmente las contiguas a Carpetania y, más aún, las que limitan con los celtíberos; tal es también el aspecto de la Beturia, cuyos secas llanuras bordean el curso del Anas.

Pesca

El Mediterráneo en general es pobre en pesca, por eso llamó tanto la atención a los escritores griegos y latinos la abundancia de todo tipo de pescados de la costa hispana. La afirmación de Trogo Pompeyo está confirmada por Estrabón (3, 2, 7) al describir las riquezas del sur de Hispania:

> Siendo así las tierras interiores de Turdetania, podría afirmarse que sus costas son comparables en cuanto a las riquezas del mar; generalmente tanto las ostras como las conchas exceden en cantidad y dimensión a las del mar exterior, y ello es debido sobre todo a que, siendo mayores también las pleamares y bajamares, estos movimientos del mar las hacen aumentar en número y tamaño, y ocurre lo mismo con toda clase de cetáceos, orcas, ballenas y marsopas que, al respirar, parece desde lejos que lanzan al aire una columna de vapor. Los congrios se desarrollan enormemente, y sobrepasan a los nuestros por su tamaño. Hay igualmente morenas y otros peces de la misma especie; se dice que en Carteia se han encontrado buccinas y múrices que pueden contener hasta diez cotiles (un cuarto de litro cada uno), y en la costa de afuera se pescan murenas y congrios de más de ochenta minas, pulpos de un talento de peso, calamares de dos codos de longitud y otros por el estilo. Gran cantidad de atunes que llegan a estas costas desde el mar exterior son gordos y grasosos, se alimentan de las bellotas de una encina que crece en el mar muy rastrera y que produce frutos abundantes; esta encina se desarrolla también con profusión en el interior de Iberia, y pese a tener raíces muy grandes, como las de una encina de muchos años, su tronco es menor que el de una pequeña, sin embargo, da tanto fruto que después de la marea alta, tanto la costa del interior como del exterior de las Columnas queda cubierta por las que arroja la pleamar.

La abundancia de pescado motivó que la costa hispana, desde el Tajo hasta la actual provincia de Alicante, estuviera llena de fábricas de salazón que estuvieron en actividad hasta el fin del mundo antiguo. Muy bien conservados están los depósitos y el edificio de las fábricas de Baelo (Bolonia, Cádiz). En época de la conquista romana de Hispania se exportaron ya a Oriente grandes cantidades de salazones hispa-

nas recomendadas por el médico Hicesios, que vivió hacia el año 100 a.C. Famosísimo en Roma fue el *garum sociorum*, la salazón de una compañía de publicanos que trabajó en las proximidades de Carthago Nova desde el comienzo de la conquista hasta el siglo IV. Esta salazón estaba considerada en época de Plinio *(NH,* 31, 94) como la de mejor calidad. Era un producto que se vendía muy caro en Roma.

ELOGIO DEL NATURALISTA PLINIO A LOS PRODUCTOS HISPANOS

Este importante autor latino cierra su descripción de las riquezas de Hispania con unas líneas que coinciden en lo fundamental con la alabanza de Trogo Pompeyo. Dice así *(NH,* 37, 203):

> ... Inmediatamente después [de Italia], y exceptuando las fabulosas regiones de la India, debo colocar a Hispania, al menos todo su borde costero; es [Hispania], en verdad, pobre en parte, pero allí donde es fértil da en abundancia cereales, aceite, vino, caballos y metales de todo género, en todo lo cual la Galia va a la par; pero Hispania la vence por el esparto de sus regiones desérticas, por la piedra especular, por la belleza de sus colorantes, por su ánimo para el trabajo, por sus fornidos esclavos, por la resistencia de sus hombres y por su vehemente corazón.

El mismo autor se refiere también a la extraordinaria fecundidad de los conejos de Hispania y a su número extraordinario, hasta el punto de considerarlos una plaga: «Al género de los lepóridos pertenecen igualmente los animales que en Hispania se llaman conejos; su fecundidad es extraordinaria y siembran el hambre en las Baleares destrozando las cosechas. Es cosa cierta que los habitantes de estas islas solicitaron del divino Augusto ayuda militar para evitar su extraordinaria multiplicación» *(NH,* 8, 55; 217).

SILIO ITÁLICO

El poeta Silio Itálico a finales del siglo I, en su poema que celebra las guerras púnicas, alabó Hispania por el electro, mezcla de oro y de plata, por el acero, por su riqueza en cereales, vino y aceite, y por sus ríos que arrastraban pepitas de oro, entre los que cita el Tajo, el Duero y el Limia. El poeta puntualiza que la producción de oro de Asturias es la más elevada.

Claudio Claudiano

A finales del Mundo Antiguo el poeta Claudio Claudiano, natural de Alejandría y que vivió en Roma hacia el año 400, en su poema (54) compuesto hacia el año 404 en alabanza a Serena (que era hispana), esposa de Estilicón, alaba la riqueza de Hispania en caballos, frutas y metales. En otros panegíricos alude al Tajo, que arrastraba pepitas de oro. Esta *laus Hispaniae* de época tan tardía puede estar inspirada en los autores de comienzos del Principado, a los que nos hemos referido, pues las minas hispanas ya no se explotaban desde hacía varios siglos.

Bibliografía

Arce, J., *et al., Hispania romana, desde tierra de conquista a provincia romana,* Martellago, 1997.

Blázquez, J. M., *Historia social y económica. La España romana (siglos III-V),* Madrid, 1975.

— *Historia económica de la Hispania Romana,* Madrid, 1977.

— *Economía de la Hispania Romana,* Bilbao, 1977.

— *La romanización, la sociedad y la economía en la Hispania Romana,* Madrid, 1986.

— *Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989.

— *España romana,* Madrid, 1996.

— *et al., Historia de España, II, España romana,* Madrid, 1982.

— *et al., Historia de España Antigua, II, Hispania romana,* Madrid, 1985.

— y Alvar, J. (eds.), *La romanización de Occidente,* Madrid, 1996.

Montenegro, A., Blázquez, J. M. y Solana, J. M., *Historia de España. España Romana,* Madrid, 1986.

Plácido, D., *Historia de España 2. La España Romana y Visigoda (siglos III a.C.-VII),* Barcelona, 1988.

Roldán, J. M., *Historia de España Antigua I. Iberia Prerromana. Hispania Republicana y Alto Imperial,* Madrid, 2001.

Sayas, J. J., *Historia Antigua de España II. De la Antigüedad Tardía al ocaso visigodo,* Madrid, 2001.

Capítulo IV

Aspectos de la historia de Carthago Nova a través de su epigrafía

La publicación del volumen *La Ciudad de Carthago Nova: La documentación epigráfica,* Murcia, 1997, del que son autores J. M. Abascal y S. F. Ramallo, permite conocer aspectos fundamentales de la historia del puerto más importante de toda la costa levantina ibérica hasta la época bizantina, en que la ciudad se mantuvo floreciente aún.

Este estudio es el homenaje al profesor Dr. Lidio Gasperini, uno de los mayores epigrafistas de Italia y de todo el mundo, con el que me ha unido una entrañable amistad desde los tiempos, ya lejanos, en que fui su compañero de estudios en la Universidad de Roma en la cátedra del profesor M. Pallottino.

Tan sólo se refiere este estudio a algunos aspectos fundamentales de la vida de Carthago Nova[1].

Carthago Nova fue una fundación de los Bárquidas (Pol., 2, 13, 1) poco antes de comenzar la segunda guerra púnica. El gran historiador de Roma Polibio (10, 10), que visitó la ciudad con ocasión de la guerra

---

[1] J. Mas (ed.), *Historia de Cartagena, IV, 1,* Murcia, 1988; R. González y M. Hernández, *Cartagena púnica,* Cartagena, 1987; S. F. Ramallo, *La ciudad romana de Carthago Nova: la documentación arqueológica,* Murcia, 1989; J. M. Blázquez, «Städtebau und Religion in Neukarthago (Hispanien). Topographie: Templel aus der Zeit der römischen Republik», en *Römische Geschichte. Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für Artur Betz zur Vollendung seines 80 Lebensjahres,* Viena, 1985, 75-108.

de Numancia, ha dejado una detallada descripción de la topografía de la ciudad, famosa no sólo por ser el mejor puerto de toda la costa levantina ibérica, por donde llegaban al interior todos los productos de Roma, que después se repartían al resto de Hispania (Estr., 3, 4, 6), sino también por la proximidad de sus minas de plata, en las que cuando Polibio las visitó trabajaban cuarenta mil esclavos (Estr., 3, 2, 10)[2], y asimismo por sus pesquerías (Plin., 31, 94)[3]. Como puntualiza el naturalista latino Plinio, que conoció bien Hispania por haber sido procurador de la provincia Tarraconense en época flavia, producían el *garum sociorum*. Dos congios valían no menos de mil monedas, a excepción de los ungüentos, no había licor alguno que se pagase tan caro. En las cercanías había un gran campo de esparto tan necesario para tener cuerdas, que, en su mayoría, se exportaban a Italia (Plin., 19, 26; 23, 65; Estr., 3, 4, 9). Por el puerto de Carthago Nova se exportaba, seguramente, el minio, de Sisapo, localidad que pertenecía a la Bética (Plin., 33, 118).

Los Bárquidas generalizan la economía monetal en el sur y levante de Hispania[4]. Las famosas monedas acuñadas por los Bárquidas, que son retratos[5], hoy se sabe que no fueron acuñadas en Carthago Nova sino en talleres ambulantes que seguían al ejército cartaginés.

Magistrados monetales

Carthago Nova bajo el dominio de Roma pronto acuñó monedas, como no podría ser menos por tratarse de un importante centro minero y comercial. Se conocen los nombres de los magistrados monetales

---

[2] C. Domergue, «Les Planii et leur activité industrielle en Espagne sous la République», en *Mél. Casa Velaz.*, 1 (1965), 9-29; *íd.*, «Les lingots de plomb romains du Musée Archéologique de Carthagène et du Musée Naval de Madrid», *Archiv Esp. Arq.*, 39 (1966), 41-72; *íd.*, «L'explotation des mines d'argent de Carthago Nova. Son impact sur la structure sociale de la cité et sur les dépensées locales a la fin de la République et au début du Haut-Empire», en *L'origine des richesses dépensées dans la villa antique*, Aix-en-Provence, 1984; *íd.*, *Catalogue des mines et des fonderies antiques de la Péninsule Ibérique*, Madrid, 1987, 356-405; *íd.*, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Roma, 1990; J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses*, Madrid, 1992, 524-544. Sobre las explotaciones mineras en época bárquida también J. M. Blázquez y J. Alvar (eds.), *La romanización de Occidente*, Madrid, 1996, 179-200.

[3] J. Ponsich, *Aceite de oliva y salazones de pescado. Factores geoeconómicos de Bética y Tingitana*, Madrid, 1988, 48, 174-175.

[4] L. Villaronga, *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona, 1973.

[5] J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e iberas*, Madrid, 1997, 32-41.

ordenados por orden alfabético, que son los siguientes, y los años en los que acuñaron las monedas:

L. Acilius, IIuir quin. y *augur.* 5 emisión 37/36 a.C. 6 emisión.
L. Appulei(us) Ruf(us). IIuir quin. 7 emisión 27/26 a.C. o 42/43.
C. Aquinus Mela, IIuir quin. 8 emisión 22/21 a.C.
P. Atellius. 1 emisión anterior a Augusto o comienzos de los 40 a.C.
Cn. Atel(lius) Flac(cus), IIuir quin. 19 emisión 37/38 o 37/39.
Cn. Atellius Ponti(---), IIuir quin. 13 emisión 3/4 o 19 a.C.
P. Baebius Pollio, IIuir quin. 8 emisión 22/21 a.C. o 43 a.C.
L. Bennius, IIuir quin. y *praef Imp. Caes.* 10 emisión 12/11 a.C. o 18/12 a.C.
C. Caedi(us), IIuir quin. 3 emisión 42/41 o 42/23 a.C.
L. Fracric(ius). 1 emisión anterior a Augusto o comienzos de los años 40 a.C.
Hel(uius) Pollio, IIuir quin. 2 emisión 47/46 o 46/45.
C. Hel(uius) Poll(io), IIuir quin. y *pr. Ti. ex d(ecreto) d(ecurionum) f(aciendum) c(urauit) (s).* 11 emisión 7/6 o 4.
Sex. Iul(ius) Pol(lio), IIuir quin. 12 emisión 231 o quizás posterior al año 12 a.C.
L. Iunius, IIuir quin. y *augur.* 5 emisión 37/36 o quizás posterior al año 5.
C. Laetilius Apalus, IIuir quin. 15 emisión 13/14 o quizás 5.
C. Luci(us), P. f., IIuir quin. 9 emisión 17/16 o quizás 23 a.C.
C. Maecius, IIuir quin. 6 emisión 32/31. 7 emisión 27/26 o 42/43.
Cn. Pom(peius) Flac(cus), IIuir quin. 19 emisión 37/38 o 39.
T. Popili(us), IIuir quin. 3 emisión 42/41 o 42/23.
L. Porc(ius), Capit(o), IIuir quin. 14 emisión 7/8 o quizás 12 a.C.
M. Postum(ius) Albin(us), IIuir quin. 14 emisión 7/8. 16 emisión 17/18 o quizás 12 a.C y 18.
P Turullius, IIuir quin. 16 emisión 17/18.
Q. Varius Hiberus, IIuir quin. y *praef. M. Agrippae.* 10 emisión 12/11. *9* emisión 17/16. 11 emisión 7/6 o 23 a.C., 18-12, o quizás 4.
C. Var(ius) Ruf(us), IIuir quin. 12 emisión 2/1 o posterior al año 12 a.C.
Albinus, IIuir quin. 2 emisión 47/46 o 46/48.
Augustus / Agrippa, IIuiri quinquennales. Época de Augusto.
Tiberio, IIuir quinquennalis. Época de Augusto.
Iuba, IIuir quinquennalis. 13 emisión 47/46 o 46/48.
Ptolomeo, IIuir quinquennalis. 15 emisión 27/28.

Nero y *Drusus, IIuiri quinquennales.* 17 emisión 33/34.
Gaius, IIuir quinquennalis. 18 emisión 33/34.

La cronología de estas acuñaciones va desde la primera mitad del siglo I a.C., hasta la época de Tiberio (14-37), etapa de especial florecimiento de la economía de la ciudad, principalmente desde la terminación de la guerra civil entre César y Pompeyo. Algunos *viri quinquennales* hacen constar algún otro cargo que desempeñaron en la ciudad, como L. Acilus el de *augur;* L. Bennius el de *praefectus imperatoris Caesaris;* C. Heluius Pollio el de *praefectus Ti. Neronis,* Q. Varius Hiberus, el de *praefectus M. Agrippae.* Es interesante señalar las magistraturas honoríficas de la familia imperial de Augusto y de Agripa[6], ambos tan vinculados con Hispania, al igual que la de Nerón, la de Druso y de Gayo[7] y de los reyes de Mauritania, Iuba y Ptolomeo[8], en una época de intensas relaciones entre Hispania y el otro lado del estrecho de Gibraltar[9].

NOMBRES EN LOS LINGOTES DE PLOMO ARGENTÍFERO

Los lingotes de plomo argentífero procedentes de las minas de plata de las proximidades de Carthago Nova llevan abreviados los nombres de los explotadores de las minas, explotación que contribuyó en gran medida a la prosperidad de la ciudad y que originó una gran colonización de gentes procedentes de Italia, después de la terminación

6 J. M. Abascal, S. F. Ramallo y J. M. Roddaz, «Agripa y la Península Ibérica», en *Anas,* 6 (1993), 111-126; *íd.,* «El papel de Agripa en la trama urbana de la Hispania augustea», en A. Rodríguez Colmenero (coord.), *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispano,* Lugo, 1998, 230-275; A. Rodríguez Colmenero, *Augusto e Hispania. Conquista y organización del noroeste peninsular,* Deusto-Bilbao, 1979.

7 A. Canto, «Algo más sobre Marcelo, Corduba y las colonias romanas del año 45 a.C.», en *Gerión,* 15 (1997), 253-281.

8 J. Mangas, «Iuba II de Mauritania, magistrado y patrono de ciudades hispanas», en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar (Ceuta, Noviembre 1987). Actas, I,* Madrid, 1988, 731-740.

9 J. M. Blázquez, *Historia económica de la Hispania Romana,* Madrid, 1977, 82; F. López Pardo, «Apuntes sobre la intervención hispana en el desarrollo de las estructuras económicas coloniales en Mauritania Tingitana», en *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, op. cit., II,* 741-748; A. M. Vázquez, «El comercio entre Hispania y Mauritania y el templo de Hércules Melkart en Gades en la época de Iuba II y Ptolomeo», en *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar (Ceuta, Noviembre 1990). Actas, II,* Madrid, 1995, 329-342.

de la guerra de Numancia en el 133 a.C., tema bien estudiado por C. Domergue, por S. F. Ramallo, y M. E. Berrocal[10].

Estos *negotiatores* son los siguientes:

[----] *Pica*
M. Aquinus C.f. Época republicana.
C. Aquinus M.f. Época republicana.
Cn. Atellius T.f. Mene(nia). 90-80 a.C.
Cn. Atellius Cn.f.Bulio.
L. Aurunculeius L. [-] *C*[----]*ta.*
M. (et) Sex. Caluius M.f.
P. Cornelius L.f. Aimi(ilia tribu) Pollio Formian(us).
M. Dirius Malchio.
C. Fiduius C.f. Época republicana.
A. (et) P. Furieis C. (et) P. (et) L. l(iberti).
L. Gargilius T.f.
C. Inguleius C.f.
T. Iuuentius. T.l. Duso.
[-] *Laetilius Ferm(....).*
M. Laetilius M.l.
S. Lucretius S.f. Época republicana.
S. (et) T. Lucretius.
C. Messius L.f. Época republicana.
P. Nona. P.f. Nuc(erinus). Época republicana-comienzos del Imperio.
C. Nonius Asprenas.
L. Planius L.f.
L. Planius L.f. Russinus. Época republicana-comienzos del Imperio.
M. Planius L.f. Russinus. Época republicana-comienzos del Imperio.
C. Pontilienus M.f. Fab(ia tribu) = (?) C. Pontilienus M.f. 80 a.C.
M. (et) C. Pontilieni M.f.
T. Popillius N.f.
M. Raius Rufus Fer(....). Poco después de Augusto.
M. (et) P. Roscieis M.f. Maic(ia). Finales siglo II a.C.
Q. Seius P.f. Men(enia) Postumus. 80 a.C.
P. Turullius M.f. Maic(ia).
Q. Varius Hiberus.
C. Vtius C.f. Menen(ia) = (?) C. Vtius C.f. 80 a.C.

---

[10] «Minería púnica y romana en el sureste peninsular: el foco de Carthago Nova», en *Minería y metalurgia en la España prerromana y romana*, Córdoba, 1994, 79-146.

Societ(as) argent(ariarum) mont(is) Ilucr(onensis?).
Societ(as) mont(is) Argent(ari) Ilucro(nensis?).

El geógrafo griego Estrabón (3, 2, 10) recoge unos datos interesantes sobre las explotaciones de las minas de plomo argentífero de Carthago Nova cual es que en su tiempo habían pasado a propiedad privada y que antes fueron públicas. Según Polibio (3.57) la extensión de estas minas era de 400 estadios, es decir unos 74 km, y distaban 4 km de la ciudad. En una zona de escoriales, la de las Herrerías, se calculaba en 276.000 toneladas el volumen de escorias. En tiempos de Polibio reportaban las minas al senado y al pueblo romano 23.000 dracmas diarias. El descubridor de estas minas, Aletes, que era un ibero, fue divinizado por ello (Pol., 3, 10, 11).

URBANISMO DE CARTHAGO NOVA SEGÚN SUS INSCRIPCIONES

El puerto

El puerto de Carthago Nova era el principal puerto de importación y exportación de productos de todo tipo, al decir de Estrabón (3, 4, 6), como ya se ha indicado. Distaba 6.000 estadios de Marsella (Estr., 17, 3-6) y 197.000 pasos de Cesarea (Estr., 3, 4, 19), capital del reino mauritano, con el que Carthago Nova, al igual que con el área proconsular, mantenía relaciones comerciales intensas. Por este puerto se exportaban a Roma los lingotes de plomo argentífero y el *garum sociorum* de las cercanías de Carthago Nova[11]. El aceite bético se exportaba a Roma a través del puerto de Ostia (Estr., 3, 2, 6) desde Cádiz. La zona productora, según las excavaciones del monte Testaccio, era la comprendida entre Híspalis y Astigi. Las minas entraron en decadencia en el siglo II. Una inscripción *CIL*, I^2, 2271; *CIL*, *II*, 3434[12] menciona, posiblemente, la infraestructura portuaria. Dice así:

---

[11] J. Mas, *El puerto de Cartagena. Rasgos geográficos e históricos. Su tráfico marítimo en la Antigüedad*, Cartagena, 1979; S. F. Ramallo, «Comercio y tráfico marítimo en la Península Ibérica», en *Arqueología subacuática*, 2 (1996), 37-54. Sobre la exportación del aceite bético por el puerto de Carthago Nova, cfr. J. M. Blázquez, J. M. Remesal y E. Rodríguez Almeida, *Excavaciones en el Monte Testaccio (Roma). Memoria campaña 1989*, Madrid, 1994; J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma)*, Barcelona, 1999.

[12] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 69-77, lám. 1.

M(arcus) Pimpius M(arci) l(ibertus), / Sex(tus) Lucius / Sex(ti) l(ibertus) Gaep[-----], / M(arcus) Prosius M(arci) l(ibertus), / N(umerius) Titius L(uci) l(ibertus) Nu(- - - -), / C(aius) Vereius M(arci) l(ibertus), / Antioc(hus) Bruti [s(eruus)], / El(euter?) Terenti C(ai) s(eruus), / P(h)ilemo Alevidi L(uci) s(eruus), / Alex(ander) Titini L(uci) s(eruus), / Acerd(o?) Sapo(ni) M(arci) s(eruus), / mag(istri) pilae III et / fundament(a) ex / caement(o) faci(undas) / coerauere / [................

Se ha discutido mucho en la investigación moderna el sentido que hay que dar a los términos *pilae et fundamenta.* Para el gran hispanista Hübner se trataba de un *sacellum* vinculado con uno de los cultos de la ciudad. Antes Rada propuso la tesis de que se trataba del puerto. J. M. Abascal y S. F. Ramallo sobre este particular recuerdan que el término *pilae* se lee en escenas portuarias sobre los vidrios puteolanos de Odemira, de Praga y de Populonia, donde hay que identificarlas con las columnas conmemorativas situadas sobre los muelles. También podía referirse a las columnas que sostenían los muelles del puerto. Con este motivo recuerdan estos autores escenas portuarias representadas en pinturas de Stabies, fechadas a mediados del siglo I; del Esquilino y en el vaso puteolano de Ampurias. Al publicar esta pieza A. García y Bellido menciona las *pilae* de Carthago Nova que considera pertenecientes a las construcciones del puerto de época republicana. Estas *pilae et fundamenta* se deben a los *magistri* de algún *colegium* de naturaleza desconocida, de tipo privado. Es digno de señalar, como hacen J. M. Abascal y S. F. Ramallo, que todos los nombres citados son de libertos y de esclavos, lo que no tiene nada de particular en una gran ciudad mercantil y minera, mencionados con el nombre de sus patronos y dueños. La población servil en Carthago Nova durante la República romana y en época imperial era muy elevada. Polibio menciona a 40.000 esclavos trabajando en las minas y a una población artesanal grande calculada en unos 2.000 hombres, en el momento de la conquista de la ciudad por los romanos.

Esta cifra con la conquista romana debió de crecer considerablemente. Los nombres de los patronos de los libertos y de los dueños de los esclavos deben de ser los de las principales familias de la ciudad, que se dedicarían al comercio, a las explotaciones mineras y a las pesquerías. También podrían dedicarse a la horticultura. Plinio (19, 152) menciona una alta producción de alcachofas en las proximidades de Carthago Nova. Al publicar y comentar recientemente esta inscrip-

ción J. M. Abascal y S. F. Ramallo recuerdan las inscripciones de los *magistri de Capua,* fechadas entre los años 112-111 y el 71 a.C., y por el aspecto formal del monumento a los cipos de idéntica naturaleza de Minturnae, datados entre los años del gobierno de Augusto y el año 5.

Uno de los nombres citados en la inscripción, M. Pimpius, es de origen etrusco. Precisamente personajes de procedencia etrusca están documentados en la onomástica hispana[13]. Se ha relacionado el nombre de Alevidi con el del descubridor de las minas de plata de Carthago Nova, Aletes, citado por Polibio, que se ha interpretado como el nombre de una de las divinidades que darían su nombre a una de las colinas de la ciudad[14]. El nombre es típicamente ibero. Esta compuesto de radical más sufijo. El elemento griego era abundante en la Hispania Romana. Nada tiene de extraño encontrar antropónimos como Alexander o Antiochus.

Inscripciones de la muralla

Carthago Nova fue una ciudad amurallada en época bárquida, muralla mencionada por Polibio en su descripción de la ciudad. Lo estuvo siempre. Diez inscripciones citan la muralla o sus torres y puertas. Una inscripción, *CIL, II,* 3422, menciona una reparación efectuada en la muralla por Marcus Calpurnius Bibulus:

> *M(arcus) Cal[purnius L(uci) f(ilius) M(arci) n(epos)?] / Bibulu[s mur(um) long(um) p(edes) ----] / faciun[dum coerauit i(dem)q(ue) p(robauit)]*.

Este personaje es bien conocido en la Historia de Roma. Desempeñó el cargo de edil en el año 65 a.C., el de pretor en el 62 a.C. y el de cónsul con César en el 59 a.C.; el de gobernador de Siria en el 51 a.C., y en el 49 a.C. el mando de la flota de Pompeyo en el Adriático. J. M. Abascal y S. F. Ramallo[15] han propuesto que si el personaje citado en la inscripción es el conocido pompeyano muerto en Dirrachium en el año 48 a.C., el programa de construcción de las murallas duraría unos cuarenta años, pues algunas inscripciones se fechan en el cambio de era,

---

[13] J. M. Blázquez, *España romana,* Madrid, 1996, 33-80.
[14] M. Koch, «Aletes, Mercurius und das phönikisch-punische Pantheon in New Carthago», en *Madr. Mitt.* 23 (1982), 101-113.
[15] *Op. cit.,* 77-86, lám. 2.

lo que parece ser imposible. Para salvar esta dificultad estos dos autores proponen que el Bibulus de Carthago Nova sería un cliente del cónsul. No descartan estos investigadores otra hipótesis de trabajo que parece ser más aceptable. El Marcus Calpurnius Bibulus de Carthago Nova podría ser un hipotético hijo de la tercera generación del cónsul del 59 a.C., que llevaría el *praenomen* del abuelo y el *nomen* y el *cognomen* de familia. Las obras de la muralla de Carthago Nova las costearon senadores itálicos. Concluyen estos autores que el M. Calpurnius Bibulus que reparó la muralla de Carthago Nova podría ser un itálico o un cliente de los Calpurnii Bibuli itálicos. La inscripción se data en el último cuarto del siglo I a.C.

Las otras inscripciones que mencionan la muralla son muy uniformes por su paleografía y estilo, por lo que todas deben de ser contemporáneas.

La segunda inscripción referente a la muralla es la publicada en *CIL, II,* 3428 y dice así[16]:

> *Cn(aeus) Cornelius / L(uci) f(ilius) Gal(eria) Cinna / IIuir / murum long(um) p(edes) CII / ex d(ecreto) d(ecurionum) f(aciendum) c(uravit) i(dem)q(ue) / p(robauit).*

Se ha propuesto que este Cn. Cornelio Cinna pertenecía a los Cornelii Cinnae, bien documentados a finales de la República Romana, hipótesis desechada por algún investigador. Alguno admite cierta relación no precisada con ellos. También se ha sugerido que se tratase de un cliente de los Cornelii Cinnae itálicos, o que existieran vinculaciones entre unos y otros. J. M. Abascal y S. F. Ramallo proponen una nueva hipótesis de trabajo sin confirmación en el momento actual, cual es que algunas ciudades de Hispania ofrecieron a Cn. Cornelius L.f. Cinna una magistratura honorífica, protagonismo político y aproximación al régimen augusteo, siendo esta familia partidaria de Pompeyo. A pesar de ello, conservó su patrimonio intacto y nombró único heredero a Augusto. No encontramos aceptable la hipótesis de estos dos investigadores hispanos, de que en época augustea Carthago Nova fuese de hecho la capital de la provincia Tarraconense. Los nombramientos de Tiberio y de Agripa como patronos de la ciudad se deben, en nuestra opinión, a la importancia excepcional de su riqueza, como el primer puerto comercial de toda la costa hispana. El patronato de

[16] *Ibíd.*, 86-92, lám. 3.

Iuba II obedecería a sus relaciones con Mauritania. La fecha de esta reparación de la muralla caería entre los años 16 a.C. y 5.

Este personaje se cita en otra inscripción de la ciudad en relación también con obras de la muralla *(Eph. Ep.*, 9, 331)[17]:

> *Cn(aeus) C[o]rnelius L(uci) f(ilius) [Gal(eria tribu)] Cinna II uir / mur(um) long(um) p(edes) CII / ex d(ecreto) d(ecurionum) f(aciendum) c(urauit) / 5 i(dem)q(ue) p(robauit).*

Igualmente pertenece al último cuarto del siglo I a.C. la inscripción *CIL, II,* 3426, también relacionada con la reparación de la muralla[18]. La inscripción menciona la reparación efectuada en la muralla desde la puerta Popilia a la torre, debida a M. Cornelius Marcellus, que desempeñó los cargos de *augur* y de *IIuir quinquennalis:*

> *M(arcus) Cornelius M(arci) f(ilius) / Gal(eria) Marcellus aug(ur) / quinq(uennalis) murum a porta / Popilia ad turrim / proximam ped(es) CXLVI et / ultra turr(im) p(edes) XI d(ecreto) d(ecurionum) f(aciendum) / c(urauit) i(dem)q(ue) p(robauit).*

La familia de los Cornelii está bien documentada en Hispania[19] pero no es posible relacionar a este personaje con ninguno de ellos. Se puntualiza en la inscripción que la obra se hizo por decreto de los decuriones.

En una inscripcion muy destruida, hallada en Carthago Nova, sólo se lee *murum longum*[20]. Otra lápida[21] informa de que el *augur* y *aedilis* C. Maecius Vetus, que se ha identificado con el *IIuir quinquennalis* de las emisiones 6 y 7, datadas entre los años 32-26 a.C., reparó un lienzo de muralla en una longitud de sesenta pies:

> *[C(aius)] Maecius C(ai) f(ilius) Vetus / aug(ur) aed(ilis) murum / p(edes) LX f(aciendum) c(urauit) i(dem)q(ue) p(robauit).*

---

17 *Ibíd.*, 92-94, lám. 4.

18 *Ibíd.*, 94-97, lám. 5.

19 R. Contreras, *Historia biográfica de la antigua Cástulo,* Córdoba, 1999, 81, 88-141, 151-157; P. Berni, C. Carreras y V. Revilla, «Sobre dos nuevos Cornelii del vino tarraconense», en *Laietania,* 11 (1988), 117-123.

20 J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 97-98, lám. 6.

21 *Ibíd.*, 98-100.

J. M. Abascal y S. F. Ramallo descartan esta identificación, pues habría que datar la inscripción antes de los años 32-31 a.C., ya que Maecius era *IIuir quinquennalis* y la paleografía y el contexto no permiten levantar tanto la cronología, por lo que ambos autores proponen que se trata de dos generaciones de una misma familia C. Maecius Vetus sería un hijo del *IIuir quinquennalis.*

De otras obras efectuadas en la muralla queda constancia, pero las inscripciones o han desaparecido o están muy fragmentadas. La restitución de cinco fragmentos sería[22]:

> [---- *et*] *C(aio) Pr*[---- *IIuir(is)*] / *L(ucius) Fabius* [---- *et* - *Ver*]*gilius C(ai) f(ilius)* [---] / [*tur*]*ris XI portam mur(um)* [*a fundame*]*nteis d(e)* [*s(ua) p(ecunia)* / *f(aciendum) c(urauerunt) i(dem)q(ue) p(robauerunt)*].

Como señalan J. M. Abascal y S. F. Ramallo dos personajes citados en la inscripción, L. Fabius y Vergilius, pertenecen a dos familias de Carthago Nova. La segunda está bien documentada, mientras que de la primera es el único documento que existe de ella. Esta inscripción es importante, como puntualizan ambos investigadores, por citar la construcción de una puerta, de torres y de un trozo de muralla costeados por los particulares. La obra se hizo nueva. No se trata de una restauración pagada por particulares.

En tres fragmentos de bloque paralelepípedo *(Eph. Ep.*, 9, 342)[23] se lee una inscripción reconstruida como sigue:

> [*S*]*ex(tus) Aemilius Sex(ti) f(ilius)* [----] / *C(aius) Clodius C(ai) f(ilius) Manga*[----] / [*IIu*]*ir(i)* / *tu*[*rres*----*d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum)*] *c(urauerunt) i(dem)q(ue) p(robauerunt).*

La reconstrucción de las torres se hizo a costa de dos *IIuiri:* Sextus Aemilius y Caius Clodius Manga[--], pertenecientes a dos familias bien conocidas en Carthago Nova. En la primera figuran ingenuos y libertos. De la segunda se conocen dos libertos. Estas inscripciones conservan los nombres de las familias más acaudaladas de la ciudad, que en el último cuarto del siglo I a.C. se gastaron su dinero en reparar la muralla.

La muralla no sólo era de carácter defensivo. En la fecha de estas reparaciones y después de la guerra civil en Hispania no existió peligro

[22] *Ibíd.*, 100-107, láms. 8-12.

[23] *Ibíd.*, 108-113, láms. 15-17.

alguno. La muralla era signo de prestigio y delimitaba el área sagrada de la ciudad, dentro de la cual no se podían enterrar cadáveres, que impurificaban el ambiente. En estas inscripciones se han señalado siempre rasgos arcaicos en el uso de las palabras, que prueban la llegada de gentes itálicas muy a principios de la conquista romana, que conservaron palabras y giros ya desaparecidos en la lengua hablada en Roma.

Inscripciones del teatro

Los romanos implantaron por todos los territorios que conquistaron los espectáculos típicamente romanos, que eran el teatro, el anfiteatro y el circo, que eran rituales en honor de la tríada capitolina, Júpiter, Minerva y Juno. La ley de fundación de la Colonia Genitiva Iulia (Osuna, Sevilla), del año 44 a.C., en su capítulo 70 ordena que las fiestas públicas, además de a la tríada capitolina, estén consagradas a los dioses y diosas, que debían costear los duunviros dentro del tiempo de su magistratura, fijando la fecha de acuerdo con los decuriones según establece Urs., 64. Estas fiestas no sólo consistían en espectáculos, sino también en donativos, en comidas, etc. Cada duunvir debía gastar en estos espectáculos públicos una cantidad no inferior a 2.000 sestercios, a los que se añadía otra cantidad equivalente de la caja pública, pero no sacada de la parte destinada a los *sacra publica* (Urs., 65). Prescripciones análogas se legislan para los ediles (Urs., 70). En el caso de los ediles éstos deberán gastar de su bolsillo la misma cantidad, pero la caja pública sólo contribuía con 1.000 sestercios. Tres días de los cuatro se dedicaban a honrar a las tres deidades capitolinas, y el cuarto a Venus, con juegos en el circo, o con combates de gladiadores en el Foro. Venus era la diosa tutelar de la Colonia Genitiva Iulia[24]. Debido a este carácter sagrado los autores cristianos arremetieron contra los espectáculos[25].

Carthago Nova cuenta con un teatro de los más grandes de Hispania, ya de época augustea[26]. Ha dado más de veinte epígrafes[27], entre frag-

---

[24] A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana*, Madrid, 1953, 194-196.

[25] R. Teja, «Los juegos de anfiteatro y el cristianismo», en *Coloquio internacional del anfiteatro en la Hispania Romana*, Mérida-Badajoz, 1998, 69-78.

[26] S. F. Ramallo, *El teatro romano de Carthago Nova*, Murcia, 1998. Sobre los teatros romanos de Hispania en general, cfr. VV. AA., *Actas del simposio «El teatro en la Hispania Romana»*, Badajoz, 1982.

[27] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 113-127.

mentos y completos. Estaba dedicado a Lucius y probablemente a Gaius, los hijos de Agripa y de Julia, tan vinculados con Hispania ambos. Este conjunto epigráfico de excepcional valor se completa con la aparición de un ara dedicada por L. Iunius Paetus, que intervino en la construcción del edificio, dedicado a la Fortuna Augusta como deidad protectora, y una segunda consagrada por el mismo personaje, que debía de pertenecer a la aristocracia local.

La primera dice así[28]:

> *L(ucius) Iunius L(uci) f(ilius) L(uci) n(epos) / Paetus / Fortunae sac(rum) d(e)d(icauit).*

y la segunda (29):

> *C(ai) Caesaris Augusti f(ili) / pontif(icis) co(n)s(ulis) desig(nati) / principis iuuentutis / [L(ucius) Iu]nius L(uci) f(ilius) T(iti) n(epos) Paetus [s]ac(rum) /* 5 *[d(e)]d(icauit).*

En esta segunda inscripción Gaius figura como hijo de Augusto, como *pontifex,* como *consul designatus* y como *princeps iuuentutis.* Se menciona el carácter sacro de la dedicatoria. J. M. Abascal y S. F. Ramallo puntualizan muy acertadamente la vinculación de Gaius y Lucius con Hispania, donde cuentan con 12 y 6 inscripciones en su honor, respectivamente[29]. Precisamente en el mismo teatro de Carthago Nova han aparecido otras dos inscripciones a ellos dedicadas[30].

Pórticos

Tres inscripciones de Carthago Nova mencionan las construcciones de pórticos que corresponden a época republicana o a la renovación urbanística de época augustea, y a las transformaciones del Bajo Imperio. En una inscripción *CIL, II,* 3430[31], se lee:

> *[---] us Cn(aei) f(ilius) Men(enia tribu) / [---] P(ubli) f(ilius) Pollio / [---] / [d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(urauerunt)] i(dem)q(ue) p(robauerunt).*

[28] *Ibíd.,* 115-116.
[29] *Ibíd.,* 116-120.
[30] *Ibíd.,* 120-122, láms. 21-22.
[31] *Ibíd.,* 130-132, lám. 29.

La inscripción se fecha en los últimos decenios del siglo I a.C. El primero de los dos personajes debía de ser hijo de un *conductor* mencionado en los lingotes, y ambos pertenecientes a la tribu Menenia, tribu documentada en tres lingotes de plomo. El nombre de Pollias está bien atestiguado en los epígrafes monetales, en los lingotes de plomo argentífero y en tres inscripciones de la ciudad, que prueban que las élites locales explotaban las minas, eran duunviros quinquenales y se gastaban su dinero en hermosear la ciudad.

Interesante es la inscripción *CIL, II*, 3428[32]. Dice así:

> [*C(aius)*] *Plotius Cis*[*si l(ibertus) Princeps*] / [*insulis emptis*] *cryptam* / [*et porticum*] *d(e) s(ua) p(ecunia) fecit.*

El epígrafe parece aludir a las galerías superiores, según sugerencia de J. M. Abascal y S. F. Ramallo, y al pórtico del teatro. Estos autores proponen como más aceptable que la inscripción aluda al conjunto de los edificios del Foro y más concretamente al Capitolio recientemente descubierto, o a una zona de época republicana, reutilizada por Augusto para construir edificios públicos. Es importante señalar que el donante es un liberto. La inscripción se fecha a comienzos del siglo I.

Edificios públicos

Otras inscripciones muy incompletas citan obras en edificios sin poderse puntualizar los nombres de los donantes y el género de las construcciones[33]. En una inscripción de finales del siglo I a.C. *(CIL, II*, 3421)[34] se lee en la primera cara de lectura fácil:

> [---]*inus q(uaestor) pro pr(aetor)* <u>*aedem*</u> [---] / [--- *for*]*nices cola ante aedem ex pequnia* [*s(ua)*] *f(aciendum)* / *c(urauit) i(dem) q(ue) p(robauit)?*

La mención de las *fornices* (arcos) y de *cola* (filtros) parece aludir a una obra hidráulica, posiblemente, pero de este acueducto no quedan restos arqueológicos, acueducto que pasaría vecino a un templo. Se fecha esta

32 *Ibid.*, 132-138.
33 *Ibid.*, 136-141, láms. 32-34.
34 *Ibid.*, 141-145, láms. 35-36.

inscripción en las últimas décadas del siglo I a.C. El donante desempeñó los cargos de cuestor y propretor.

Cultos públicos y privados

Las inscripciones halladas en Carthago Nova informan bien de los cultos públicos y privados, de modo que es posible hacerse una idea bastante exacta de la religiosidad de la ciudad, que impregnaba los más variados aspectos de la vida de Carthago Nova.

Una inscripción está dedicada al *Genio castelli* por C. Voconius Phoebus[35]. La inscripción es del siglo I; J. M. Abascal y S. F. Ramallo piensan que la inscripción procede de un *vicus* o de un *pagus* del territorio de la ciudad, ya que es muy improbable que a Carthago Nova se la llame *castellum;* podría referirse, quizás, a alguna de las colinas; a la situada al este, dedicada a Asclepio; a la colina del noroeste, con la ciudadela; a las colinas 3 y 5, al noreste; a la colina consagrada a Efaistos hacia el este; a la colina de Aletes, y a la colina de Cronos, citada por Polibio (10, 10, 1-4). A dos colinas las califica el historiador de «altas y escabrosas». Phoebus es un antropónimo típico de esclavos y sería una prueba más de la abundancia del elemento servil en Carthago Nova, a finales de la República Romana y a comienzos del Imperio.

> Lucius Baebius, Lucius Catius, Lucius Taurius y Servius Aefolanus dedicaron al *Genio oppidi* una *columnam pompam ludosque (CIL, II,* 3408; *CIL, I², 2269)*[36].
>
> *L(ucius) Baebius M(arci) f(ilius) L(ucius) Cati(us) M(arci) f(ilius) / L(ucius) Taurius L(uci) f(ilius) Ser(uius) Aefolan[us - f.] / Genio op(p)idi columnam / pompam ludosq(ue) / coirauerunt.*

La inscripción iría escrita, probablemente, con el soporte de la columna.

Cuatro inscripciones citadas por J. M. Abascal y por S. F. Ramalllo se documentan en Hispania consagradas al *Genio oppidi,* halladas, respectivamente, en Acinipo (Ronda la Vieja, Málaga), en Corduba, en Regina (Casas de Reina, Badajoz), y en S. Salvador de Aramenha (Marvão, Portalegre).

---

[35] *Ibíd.,* 150-153.

[36] *Ibíd.,* 153-159.

Hübner supuso que el término *oppidum* aludiría a que Carthago Nova sería un *oppidum civium Romanorum*, debido a su abundancia de itálicos y de libertos suyos. De aceptarse esta tesis la inscripción sería de mediados del siglo I a.C., anterior, por lo tanto, a la concesión del *status* colonial a la ciudad. Los cuatro nombres de dedicantes podrían ser los *IIIIuiri* de la ciudad precesariana, lo que parece muy probable, según apuntan J. M. Abascal y S. F. Ramallo. Como muy acertadamente sugieren estos autores, de aceptarse esta hipótesis de trabajo, habría que admitir un cambio del cuatrorvirato al duunvirato, de lo que no se conservan pruebas en el material hallado en la ciudad, por lo que estos investigadores hispanos suponen que se trata de un *collegium*, lo que parece más aceptable. La *pompa* sería los *ludi circenses*.

Los Baebii son una familia bien documentada en Sagunto[37].

Carthago Nova[38] ha dado una inscripción dedicada el Hércules Gaditano *(CIL, II,* 3409)[39], consagrada por dos libertos de nombres Lucius Auius Antipho y Aulus Auius Eclecto:

> *[H]ercule[i] / Gadita[no] / L(ucius) Aui(us) L(uci) l(ibertus) Anti[pho] / et A(ulus) Aui(us) Ecl[ectus] /* 5 *u(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito).*

Una inscripción *(CIL, II,* 5929)[40] está dedicada a los Lares Augustales y a Mercurio por los *piscatores* y *propolae*. Dice así:

> *C(aio) Laetilio M(arci) f(ilio) A[palo?] / IIuir(o) quinq(uennali) / Lares Augustales et / Mercurium piscatores /* 5 *et propolae de pecun(ia) sua / f(aciendum) c(urauerunt) i(dem) q(ue) p(robauerunt).*

Las dos primeras líneas fechan la inscripción en tiempos de los *IIuiri quinquennales* C. Laetilius Apalus, lo que indica, según J. M. Abascal y S. F. Ramallo, la existencia de unos *Fasti* locales. La *gens* Laetilia está

---

[37] G. Alföldy, *Los Baebii de Sagunto,* Valencia, «Trabajos Varios del SIP», 56, 1977.

[38] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 160-161.

[39] J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e iberas, op. cit.*, 17-26. A. García y Bellido, «Hércules Gaditanus», en *Archiv. Esp. Arq.*, 36 (1964), 70-155; C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Heraclès Tyrien en Méditerranée,* Lovaina, 1998, 207-236.

[40] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.,* 162-164, lám. 42.

bien documentada en Hispania en lingotes y en inscripciones y en una emisión monetal fechada en el 13-14, datación que conviene a la inscripción. Se trata de una *gens* importante en la vida de la ciudad, con explotaciones mineras y que desempeñó cargos importantes. Esta inscripción es la más antigua del grupo en el que se menciona a uno o dos M. Laetilius como patronos de cuatro libertos.

El culto a Serapis, la gran creación de comienzos de los Ptolomeos, está atestiguado en Carthago Nova[41]. Una inscripción está dedicada a Isis y a Serapis y menciona un templo. En el cerro del Molinete se descubrió en 1992 una inscripción consagrada a la diosa siria Atargatis, cuyo culto describió bien Luciano de Samosata[42]. Habría en el lugar un recinto sagrado.

C. Valerius Felix[43] dedicó una inscripción a la Victoria Augusta *(CIL, II,* 3410), en relación con el culto imperial. La *gens* Valeria está documentada en Carthago Nova con cinco epígrafes, y en el resto de Hispania, como en Cástulo[44]. La inscripción se fecha a finales del siglo I o a comienzos del siguiente:

> *Victoriae / Aug(ustae) (hedera) / C(aius) Valerius / Felix / ex uoto / d(e)d(icauit).*

Una última inscripción de carácter sacro cabe recordar dedicada a la *Fides Augusta (CIL, II,* 3411)[45]. El dedicante es Elvius Pollio, *cognomen* leído en las emisiones monetales.

Las inscripciones religiosas de Carthago Nova no están dedicadas a la tríada capitolina, ni a los grandes dioses del panteón romano. Varias se vinculan con el culto imperial y a las religiones mistéricas.

Algunas inscripciones de la ciudad mencionan a los pontífices y a los augures, pero en número ínfimo. Solo se menciona un *pontifex,* en el *cursus honorum* de L. Numisius Laetus, que desempeñó otros cargos de carácter religioso como los de *flamen Augustorum* y *flamen provinciae Hispaniae citerioris*[46]. Pertenecía a una bien conocida *gens* de la ciudad de origen itálico, que ha dado once inscripciones, sumando las de los li-

---

[41] *Ibíd.,* 164-165, lám. 43.
[42] *Ibíd.,* 165-167, lám. 44.
[43] *Ibíd.,* 167-169, lám. 45.
[44] R. Contreras, *Historia biográfica de la antigua Cástulo, op. cit.,* 198-204, 208.
[45] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.,* 169-170, lám. 46.
[46] *Ibíd.,* 202-207, láms. 60-69.

bertos. El número de augures conocidos en Carthago Nova es de cinco, todos los cuales vivieron antes de Augusto. Durante la segunda mitad del siglo I a.C. los ediles fueron también duunviros quinquenales[47].

La Ley de Urso (65-68) legisla sobre los pontífices y augures y sus privilegios extensivos a todas las colonias. Se agrupaban en dos *collegia* que estaban en la misma posición que los de los pontífices y augures de otras colonias. El *deductor coloniae* nombraba a los primeros sacerdotes en número de tres, al igual que los augures. Los privilegios para los pontífices eran la *vacatio militiae* para él y sus descendientes; el uso de la *toga praetexta* en el cumplimiento de los rituales y en las funciones públicas; y la *vacatio numeris publici*, también extensiva a los descendientes, y el asiento entre los decuriones en el teatro y en el circo. Los cargos sacerdotales eran elegidos por el pueblo. Los cargos eran perpetuos[48].

Esta misma ausencia de inscripciones dedicadas a los dioses del panteón romano tiene su equivalente en la falta de imágenes divinas en la escultura. Carthago Nova ha dado una colección de Hermes, alguna de Dioniso, o de Ariadna, o de Afrodita, fechadas en el siglo I, que debían de tener un carácter apotropaico[49]. Una de Hércules se fecha a finales de la República o a comienzos del Imperio[50].

La familia imperial en las inscripciones

Los principales miembros de la familia imperial cuentan con inscripciones a ellos dedicadas, como Ti. Claudius Nero *(CIL, II*, 5930), de fecha anterior al año 4, al carecer de la filiación augustea[51] y Marcus Agrippa, figurando como patrono, de fecha anterior al 12 a.C.[52]. La inscripción dedicada al emperador Antonino Pío y consagrada por el *flamen conventus* Postumius Claranus *(CIL, II*, 3412), fechada entre los años 145 y 161, dice así[53]:

---

[47] *Ibíd.*, 301-303, lám. 105.

[48] A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana, op. cit.*, 187-192.

[49] J. M. Noguera, *La ciudad romana de Carthago Nova: La escultura*, Murcia, 1991, 37, 53, láms. 1-9.

[50] *Ibíd.*, 53-54, láms. 20-22.

[51] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 173-175, lám. 47.

[52] *Ibíd.*, 175-177, lám. 48. M. Koch, «M. Agrippa und Neukarthago», en *Chiron*, 9 (1979), 205-214.

[53] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.*, 178-180, lám. 49. Sobre la época de los Antoninos y Severos en Hispania cfr. J. M. Blázquez, *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, 341-450.

Imp(eratori) Caesar(i) / T(ito) Aeli[o] / [H]adriano / Antonino Aug(usto) / Pio p(atri) p(atriae) co(n)s(uli) IIII / pontif(ici) max(imo) trib(unicia) potest(ate) conuentus / Carthag(inensis) curante / Postumio Clarano flamine.

La madre del emperador Alejandro Severo, Iulia Mammaea, contó con un epígrafe a ella dedicado *(CIL, II,* 3413), en el que se lee[54]:

Iuliae Auitae / Mamaea Aug(ustae) / matri domini / n(ostri) sanctissimi / Imp(eratoris) Seueri Ale/xandri Pii Fe/licis Aug(usti) et / castrorum et / senatus et pa/triae et uniuer/si generis hu/mani, conuen/tus Karthag(inensis).

La inscripción está dedicada por el *Conuentus Karthaginensis* y se fecha entre los años 222-235. La familia de Augusto se menciona con cierta frecuencia en las inscripciones. En cambio, las *dedicationes* a los restantes emperadores son prácticamente inexistentes.

Los patronos en las inscripciones

Los patronos de la colonia se mencionan en las inscripciones, como Publius Silo *(CIL, II,* 3414)[55], gobernador de la provincia Citerior entre los años 19-16 a.C., fecha de la inscripción; Iunius Homullus, *legatus Augusti propraetore,* en torno al 130 *(CIL, II,* 3415)[56]; Herius, *legatus propraetore* en la segunda mitad del siglo I a.C.[57]; personaje desconocido *(CIL, II,* 3419), al que costearon la inscripción los *coloni et incolae libertini,* que debían de ser los libertos de los *negotiatores* de las minas. La fecha de la inscripción es los últimos decenios del siglo I a.C., y los primeros del siguiente; Iuba II *(CIL, II,* 3417), cuya inscripción es la siguiente:

Regi Iubae reg[is] / Iubae filio regis / Iempsalis n(epoti) regis Gau[dae] / pronepoti regis Masinissae / pronepotis nepoti / IIuir(o) quinq(uennali) patrono / coloni.

---

[54] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.,* 180-183, lám. 50.
[55] *Ibíd.,* 183-185, lám. 51.
[56] *Ibíd.,* 185-186, lám. 52.
[57] *Ibíd.,* 187-188, lám. 53.

La inscripción se data en los años 3-4[58].

Las leyes de la colonia de Urso (97, 130-131) legislan sobre los patronos. El duunviro u otro magistrado no podían proponer al senado o nombrar ningún patrono sin la sentencia favorable de la mayoría de los decuriones, presentes cincuenta al menos, excepción hecha del fundador de la colonia o del encargado de entregar las parcelas a los colonos. Se prohíbe nombrar patrono de la ciudad a un senador romano o a su hijo, si no es con la aprobación de tres cuartas partes de los decuriones, ni antes de encontrarse en Italia como simple particular[59].

Los artesanos de Carthago Nova según las inscripciones

Una ciudad mercantil, con fuertes intereses mineros, mercantiles, en las industrias de salazón y del esparto, tenía que contar con artesanos de todo tipo en número elevado, de lo que queda constancia en las inscripciones. Ya se ha mencionado la inscripción que cita a los *piscatores et propolae,* que la dedicaron a los Lares Augustales y a Mercurio.

Una inscripción fragmentada *(CIL, II,* 3440), de finales de la República conserva el nombre de un *argentarius,* Aulus Vergilius[60]. Debe de tratarse de un liberto relacionado con las explotaciones mineras. Una segunda, muy incompleta *(CIL, II,* 3442), de la que se ha perdido el nombre, recoge los nombres de dos oficios, *sitularius* y *circumgestator,* este último relacionado con el comercio de animales[61].

Un liberto de nombre desconocido, que vivió en la primera mitad del siglo I, era *pistor*[62], oficio que menciona otra incripción[63]. En este segundo caso se trata de un liberto de nombre griego, Marcus Nicephor, que vivió en la misma fecha, en la ciudad. Otro liberto de nombre M. Messius Samalo era *faber lapidarius,* en época augustea[64]. Una inscripción datada en la primera mitad del siglo I *(CIL, II,* 3493) recoge el nombre de un abogado llamado M. Oppius, originario del Lacio, de donde procedía la *gens* Oppia[65]. L. Vergilius Hilarus *(CIL, II,* 5125) en la

[58] *Ibíd.,* 191-199, lám. 55.

[59] A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana, op. cit.,* 225-227, 270-275.

[60] J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *op. cit.,* 308-309.

[61] *Ibíd.,* 309-310.

[62] *Ibíd.,* 342-343, lám. 122.

[63] *Ibíd.,* 371-373, lám. 138.

[64] *Ibíd.,* 369-371, lám. 137.

[65] *Ibíd.,* 382-383, lám. 144.

primera mitad del siglo I era *sutor.* Era liberto. La lápida fúnebre se la costearon su esposa y otros libertos[66].

No son muchas las inscripciones que mencionan oficios.

La mayoría de las inscripciones que se han comentado se fechan en los últimos decenios de la República Romana y en los primeros del Imperio, época de gran prosperidad de la ciudad. Quedan bien patentes el origen itálico de muchas *gentes,* la abundancia de esclavos y de libertos y la presencia de griegos.



[66] *Ibíd.,* 421-423, lám. 165.

Capítulo V

Un monte de aceite andaluz

«De Turdetania se exporta trigo, mucho vino y aceite; éste, además, no sólo en cantidad sino de calidad insuperable» (Estr., 3, 2, 6). Este comentario de Estrabón, que data de finales del siglo I a.C., refleja la fama que ya había alcanzado el aceite bético hace dos mil años, en época de Augusto. Durante los últimos dos siglos de la República Romana, pero sobre todo a lo largo de todo el Imperio, el aceite de oliva procedente de la Bética fue considerado como uno de los de mayor calidad de sus vastos territorios, que englobaban la práctica totalidad de las comarcas olivareras de entonces y de ahora.

Años después, C. Plinio, nacido en el norte de Italia, estimaba que el mejor aceite era el italiano y luego el del sur de Hispania, empatado con el de Histria *(NH,* 15, 1). Cuestión de opiniones. Los romanos, en general, consideraban que el aceite hispano era superior y el tema queda demostrado por un hecho incontestable: la existencia en Roma del Testaccio, una colina artificial formada, casi íntegramente, por los cascotes de los envases en los que era transportado el óleo bético hasta la capital del Imperio. El prestigio de que gozaba el aceite de Hispania queda demostrado, también, porque se empleó fundamentalmente para la alimentación, mientras que el que se producía en Italia se dedicaba a la fabricación de perfumes, y el africano para la iluminación doméstica.

El aceite tuvo una gran variedad de usos en el mundo romano: ungüento tras el baño, para devolver la elasticidad a la piel; perfume, mezclado con diferentes esencias; combustible, para iluminar las casas, y como alimento, tanto crudo en ensaladas, como guisado para dar mayor sabor a las comidas. La alimentación es el aspecto que más interesa en este punto, dado que el aceite que se producía en la Bética estaba destinado a este fin.

El aceite ocupó un puesto muy destacado en los usos culinarios romanos, aunque tardó algún tiempo en alcanzar una posición de privilegio. En un principio, eran las grasas de extracción animal, entre las que destacaba la de cerdo, las que más se usaban la cocina. El fuerte y en ocasiones no muy agradable sabor de estas sustancias motivó que poco a poco fueran sustituidas por otras de extracción vegetal, mucho más refinadas y agradables al paladar. Hace dos mil años, en época de Augusto, las grasas de origen animal casi habían dejado de usarse en la cocina, al menos en la de las clases más pudientes, según consta claramente en el famoso recetario culinario de Apicio. Seguirían siendo utilizadas durante mucho tiempo por los menos favorecidos a causa del elevado precio del aceite, o por las poblaciones rurales, alejadas de los circuitos comerciales del aceite de oliva.

La sustitución de las grasas animales por las vegetales fue provocada por la progresiva sustitución del acebuche por el olivo cultivado, con la consiguiente mejora en la calidad y cantidad del producto. Escritores antiguos preocupados por los temas agrícolas, como Catón, Plinio o Columela, se ocupan del tema del aceite y describen los diferentes usos y calidades de éste, desde el que se hacía con aceitunas recién caídas del árbol, todavía verdes, destinado fundamentalmente a la fabricación de perfumes, pasando por una gran variedad de ellos, hasta llegar a los más refinados destinados a la alimentación, entre los que sobresalen los prensados instantes antes de su consumición, extraídos de aceitunas cogidas en el propio árbol antes de que cayesen al suelo y que, previamente, habían sido puestas en conserva según una receta de Apicio (I, 30), quien recomienda que una vez recogidas las aceitunas sean colocadas dentro de una vasija con aceite para que guarden así su frescor. La finalidad de esta práctica era evitar el sabor algo rancio que podía adquirir el producto con el paso del tiempo.

La finca de Roma

Es conocido que Hispania ocupó un lugar de privilegio dentro de los esquemas económicos de la Roma imperial. Sin tener en cuenta otros aspectos de la economía no menos importantes, como la producción minera o industrial que afectaba a la Península entera, la práctica totalidad de la producción agrícola de la Bética y de las otras provincias hispanas, con la lógica excepción de la que se reservaba para las necesidades internas, era exportada a Roma. Entre los productos agrícolas ocupaba un papel destacado el aceite, fundamentalmente el producido en la amplia zona del triángulo que forman Córdoba, Sevilla y Écija.

El olivo era conocido en el sur de la península Ibérica desde muy antiguo, en formas silvestres como el acebuche, pero la introducción y extensión de su cultivo en la región y la forma de elaborar el aceite parecen deberse a los fenicios. El secreto del éxito bético en la producción de aceite estuvo en la adecuada elección del lugar para la implantación de este cultivo, así como en la poca beligerancia de los pueblos que habitaban la región, que habituados al contacto y al comercio con pueblos extranjeros (con anterioridad, habían operado en la zona fenicios, griegos y cartagineses), aceptaron con relativa facilidad el dominio romano, en una zona de unos 5.000 km^2, compuesta por tierras fértiles y regadas generosamente por el Guadalquivir. La identificación que en el mundo romano se hacía entre el Guadalquivir (Betis para los romanos) y el cultivo de la aceituna era tal, que uno de los atributos del río, con el que aparece en las representaciones artísticas, es una corona de olivo.

El comercio del aceite iba indisolublemente ligado a la fabricación de otro producto sin el cual éste no habría sido posible, nos referimos a la fabricación de las ánforas destinadas a su transporte, que tenía lugar en las proximidades de las zonas productoras.

Contenedores para todo

Las ánforas fueron el principal contenedor, por no decir casi el único, que utilizaron los comerciantes antiguos para transportar sus mercancías. Como suele suceder sus ventajas iban parejas a sus inconvenientes. Entre las primeras estaba el bajo costo que suponía su fabrica-

ción, gracias a la abundancia de su materia prima. Entre los segundos estaba su antieconómica reutilización: resultaba mucho más barato fabricar una nueva en origen que devolver los envases vacíos; por eso, una vez consumido su contenido, se convertían en un despojo del que era difícil deshacerse, por lo que en ocasiones se empleaban como material de relleno en la construcción o, como en el caso de Roma, se acumulaban ordenada y sistemáticamente en el Testaccio, hasta levantar una auténtica colina.

Los olivareros béticos eligieron para transportar su producto un tipo de ánfora que, con ligeras modificaciones, se mantuvo hasta el siglo III. En contra de lo que era habitual, tenía forma globular, de unos 30 kg de peso y 70 l de capacidad, con una altura que oscilaba entre los 70 y 80 cm y un diámetro cercano a los 60. Este tipo de ánfora fue catalogado por el investigador alemán H. Dressel con el núm. 20 de su tipología. A mediados del siglo III comenzaron a ser sustituidas por otras de menor tamaño y capacidad, conocidas tipológicamente como Tejarillo I y Dressel 23.

El principal destino del aceite bético era Roma, pero otras regiones del Imperio también se beneficiaron de su calidad como Germania y Britania; incluso en Alejandría se han encontrado cerca de un millar de estampillas pertenecientes a productores españoles y, recientemente, en Israel han aparecido seis ánforas Dressel 20, las más utilizadas para transportar el aceite hispano. El transporte se efectuaba, fundamentalmente, por mar, que era el medio más económico, en una navegación de cabotaje realizada entre abril y septiembre.

El viaje se iniciaba en Hispalis (Sevilla) con dos direcciones diferentes, una hacia el oeste, por el Atlántico y a lo largo de la costa portuguesa, llegaba a Britania y a la desembocadura del Rin. La otra hacia el este, por el Mediterráneo, formada por dos rutas, la primera hacia la desembocadura del Ródano y luego remontando este río y su afluente el Saona, hasta Germania, para luego alcanzar el Rin y desde su desembocadura cruzar también a Britania. Este recorrido es puesto en duda por el profesor José Remesal, que considera difícil y costoso remontar el Ródano, debido a que en su curso existía gran cantidad de pequeños embalses que no podían ser superados, lo que obligaría a descargar los barcos y volver a cargar la mercancía en otros diferentes tras salvar el obstáculo; considera más probable que el aceite destinado a las legiones del Rin se trasportase vía marítima por el Atlántico.

La segunda ruta se dirigía directamente a Roma: en principio al puerto de Puteoli y después al de Ostia construido por Claudio, desde donde las mercancías remontaban el Tíber para llegar a Roma y ser al-

macenadas en los gigantescos almacenes que existían en la ladera del Aventino, junto al río.

De basurero a monumento

La exportación a gran escala del aceite bético a Roma es de época de Augusto, momento en el que según las investigaciones en marcha, tuvo lugar el proceso inicial de formación del monte Testaccio, aunque debió de empezar mucho antes, tal vez con el inicio de la conquista romana de la península Ibérica, a finales del siglo III a.C., aunque de forma mucho más reducida y discontinua.

Como señala José Remesal, director de las excavaciones del monte Testaccio en Roma, junto con el profesor José María Blázquez, la colina es un monumento muy particular, o mejor dicho un basurero formado íntegramente por ánforas olearias, procedentes en su 80 por 100 de la Bética, el resto parece ser de origen norteafricano. Es un basurero que con el paso del tiempo y la acumulación de restos se convirtió en una colina de considerables proporciones: cerca de 50 metros de altura, forma triangular y perímetro próximo a 1 kilómetro y medio.

El proceso de formación del Testaccio ha sido largamente debatido, pero es ahora, tras las investigaciones arqueológicas realizadas durante los últimos años, cuando comenzamos a comprender cuál ha sido este proceso. La colina está formada por tres plataformas, una contigua a la otra, con un perfil escalonado, producto de las sucesivas descargas, que según el profesor Remesal se realizaban de la siguiente manera:

> Primero, se depositaba una fila de ánforas a las cuales se les rompía la parte inferior para rellenarles el interior con los fragmentos procedentes de la rotura de otras ánforas; esto se hacía con el fin de hacer más estable el apilamiento. Detrás de esta fila se realizaba la descarga hasta alcanzar los 60 cm de altura (que coincide con el diámetro de estas ánforas). Obtenido de esta forma un piso se construía otra fila encima, ligeramente retranqueada y al tresbolillo, y se repetía el procedimiento.

La pirámide tiene en su base, probablemente, ánforas de época republicana (eso se demostrará cuando la excavación alcance los estratos más antiguos) y cuando ya tenía cerca de 50 metros de altura —hacia el año 149 d.C.— debía de ser tan costoso el apilamiento que los siguientes escombros se almacenaron aprovechando los escalones, cosa que

ocurrió en los años siguientes. A partir del 160 o poco después, se comenzó a hacer nuevos vertidos en centro, oeste y suroeste. Según los últimos estudios, en el siglo III se produjo una tercera descarga en el sector nororiental.

Según los estudios gravimétricos del profesor B. Toro el monte de ánforas tiene 550.000 m^3, compuestos por 24.750.000 ánforas, en las que llegó a Roma un mínimo de 1.732.500.000 kilogramos de aceite. Estas cifras permiten calcular que durante los tres primeros siglos de nuestra era los romanos consumieron un promedio anual de 6 kilogramos de aceite procedente de la Bética, suponiendo que Roma hubiese tenido una población constante a lo largo de ellos de un millón de personas, cifra algo exagerada, por lo que el consumo por cabeza debió de ser un poco mayor; al respecto, debe considerarse, además, que no todas las ánforas terminarían en este lugar.

Un archivo histórico

Pero el Testaccio es mucho más que una acumulación de restos de ánforas béticas inservibles; en realidad, se trata de un verdadero e inmenso archivo fiscal, único en su género en todo el Mundo Antiguo. Su investigación comenzó en el último tercio del siglo XIX, cuando estudiosos como Bruzza y Dressel centraron su atención en las inscripciones pintadas *(tituli picti)* que aparecían en algunos fragmentos de ánforas. Heinrich Dressel fue el primero en hacer una interpretación de estas inscripciones y en atribuir a la Bética la procedencia de los envases y de su contenido. La investigación quedó estancada durante lustros, hasta que en 1968, el epigrafista español Emilio Rodríguez Almeida, afincado en Roma, comenzó a investigar la zona y a comunicar sus resultados a la comunidad científica.

Un equipo de arqueólogos españoles, dirigidos por los profesores Blázquez y Remesal, y con la colaboración de los profesores Burragato, Grubessi y Toro, del Dipartimento di Scienze della Terra de la Universidad La Sapienza, de Roma, iniciaron en 1989 una excavación moderna y sistemática del Testaccio. Ahora preparan su decimoquinta campaña.

La información apartada por este paciente trabajo es fundamental para el estudio de la economía de la Roma imperial y constituye un ejemplo de cómo el Estado ejerció un progresivo control sobre la circulación de los alimentos, sobre todo de los considerados de primera necesidad. Augusto, con la creación de la *Praefectura annonae,* garantizó

a Roma el suministro de los productos alimenticios básicos, sobre todo, del grano y el aceite, pero también, y esto tiene una extraordinaria importancia, aseguraba el abastecimiento del ejército encargado de proteger las fronteras del Imperio y para el que el aceite bético, que era pagado como tributo, formaba parte esencial de la dieta. Por ello, como bien señala el profesor Remesal, las ánforas béticas abundan en las fronteras británica y germano-danubiana. Por otro lado, la documentación proporcionada por el Testaccio permite fechar, con extraordinaria precisión, muchos hallazgos de la zona centro-europea.

Bibliografía

Blázquez, J. M. y Remesal, J. (eds.), *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad I-II,* Madrid, 1980 y 1983.

— (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I,* Barcelona, 1999 y *II,* Barcelona, 2001.

— y Rodríguez Almeida, E., *Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio (Roma),* Madrid, 1994.

CAPÍTULO VI

Las excavaciones españolas en el monte Testaccio*

ORÍGENES Y MOTIVOS DE LA EXCAVACIÓN ESPAÑOLA DEL TESTACCIO

Los estudios de economía sobre el Mundo Antiguo han tenido, después del fin de la Segunda Guerra Mundial, un particular florecimiento en todo el mundo. Como resultado de este interés por los temas económicos, en las últimas décadas se han incrementado notablemente las investigaciones sobre el aceite, uno de los productos básicos de la alimentación en la Antigüedad. En este sentido, la investigación del monte Testaccio representa conocer el más importante archivo económico que queda en pie para estudiar la economía del Imperio Romano.

Para aquellos que no hayan oído aún hablar de él les diré que el monte Testaccio es una colina artificial que se encuentra al suroeste del Aventino, dentro del recinto enmarcado por la muralla de Aureliano. Tiene 50 m de altura s.n.m. y 35 sobre las calles circunvecinas. De forma irregular, mide actualmente 1.442 m de perímetro y está hecho exclusivamente por tiestos de ánforas, de forma que la única tierra que hay en

---

* Quiero agradecer la ayuda prestada en la realización de este artículo a los miembros del equipo que excava el monte Testaccio, especialmente a Antonio Aguilera Martín.

el monte son los 20-30 cm de *humus* superficial transportado allí por el viento y los zapatos de sus visitantes durante los últimos dos mil años.

Fue mérito de Dressel el haber descubierto que el Testaccio estaba formado en más del 85 por 100 de su volumen por ánforas españolas[1]. En 1889 el hispanista G. Bonsor inició las prospecciones arqueológicas en el valle del Guadalquivir[2]. En 1971 E. Rodríguez Almeida, en un coloquio organizado por la Escuela Francesa de Roma, retomaba los estudios de Dressel en torno a los *tituli picti* del Testaccio y aumentaba el número de inscripciones conocidas con los resultados de sus prospecciones en el monte. También en la década de los 70 Ponsich y Remesal resiguieron las prospecciones de Bonsor en el Betis de una forma sistemática, ampliando con ello enormemente el conocimiento sobre los lugares de producción de las ánforas Dressel 20[3]. También Remesal fue el primero en realizar estudios a gran escala sobre la distribución de esta epigrafía en el *limes*[4].

En los años finales de la década de los 70 y principios de los 80 la Universidad Complutense, bajo mi dirección y la de J. Remesal, articuló todos estos trabajos y produjo dos congresos sobre la producción y el comercio del aceite en la Antigüedad, con gran participación internacional y que tuvieron lugar en Madrid y Sevilla[5].

---

[1] H. Dressel, *CIL, XV.*

[2] G. Bonsor, *The Archaeological Expedition along the Guadalquivir, 1889-1901,* Nueva York, 1931 (= *Expedición arqueológica a lo largo del Guadalquivir,* Écija, 1989).

[3] M. Ponsich, *Implantation Rurale Antique sur le Bas Guadalquivir, I,* Madrid, 1974; *II,* Madrid, 1979; *III,* Madrid, 1987; *IV,* Madrid, 1991. J. Remesal, «La economía oleícola...», *pássim; íd.,* «Reflejos económicos y sociales de la producción de ánforas béticas», *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad, Primer Congreso Internacional (Madrid, 1978),* Madrid, 1980, 131-153; *íd.,* «Transformaciones en la exportación del aceite bético a mediados del siglo III d.C.»; J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad, Segundo Congreso Internacional (Sevilla, 24-28 de Febrero de 1982),* 115-131; *íd.,* «Tres nuevos centros productores de ánforas Dressel 20 y 23. Los sellos de Lucius Fabius Cilo», *Ariadna,* 6, 1989, 120-153; *íd.,* «Cuestiones en torno a la epigrafía anfórica de la Bética», *Amphores romaines...,* 489-503; las prospecciones han sido continuadas más tarde por G. Chic García, *Epigrafía anfórica de la Bética, I,* Sevilla, 1985, y *II,* Sevilla, 1998.

[4] J. Remesal, *La annona militaris y la exportación del aceite bético a Germania,* Madrid, 1986; más recientemente, *íd., Heeresversorgung und die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen der Baetica und Germanien,* Stuttgart, 1997. Los trabajos de Remesal han sido ampliados a otras regiónes de Europa por sus alumnos: C. Carreras Montfort y P. P. A. Funari, *Britannia y el Mediterráneo: Estudios sobre el abastecimiento de aceite bético y africano en Britannia,* Barcelona, 1998; P. Berni Millet, *Las ánforas de aceite de la Bética y su presencia en la Cataluña romana,* Barcelona, 1998; esta línea de trabajo ha sido seguida por otros colegas, como Martin-Kilcher, Boudeaux, Bezersky, etc.

[5] J. M. Blázquez (ed.), *Producción y comercio... op. cit., I;* J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Producción y comercio..., op. cit., II.* Posteriormente a estos congresos se realizaron otros

De esta forma maduró con rapidez el tiempo para una moderna excavación del Testaccio, excavación que comenzó el 18 de septiembre de 1989 bajo mi dirección y con la colaboración del profesor Remesal, investigadores y estudiantes de las universidades de Madrid y Barcelona y la de D. Emilio Rodríguez Almeida[6].

ANTECEDENTES A LA EXCAVACIÓN ESPAÑOLA

En los primeros días de 1872 Dressel comenzó sus investigaciones en el Testaccio[7]. Adelantándose casi en un siglo a la arqueología moderna, Dressel estableció una metodología de trabajo que luego, en el futuro, ha sido decisiva para poder comprender la formación del Testaccio. Dividió la extensión horizontal de cada una de las laderas del monte en tres partes iguales, salvo la cara sur de la colina, que, por tener poco frente, dejó sin dividir[8]; a estos diez sectores añadió un once-

---

muchos sobre la producción y el comercio de alimentos en la Antigüedad, entre los que destacan: *Amphores romaines et histoire économique: dix ans de recherche, Siena, 22-24 mai 1986; El vi a l'Antiguitat. Economia, producció i comerç al Mediterrani Occidental, Badalona 1985; La production de vin et de l'huile en Méditerranée (Aix-en-Provence et Toulon, 20-22 novembre 1991); Epigrafia della produzione e della distribuzione. Actes de la VII Rencontre franco-italienne. Rome, 5-6 juin 1992; The Inscribed Economy. Production and Distribution in the Roman Empire in the Light of instrumentum domesticum, Roma 1992*, J. H. d'Arms y E. C. Kopff (eds.), *The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History, MAAR*, 36, Roma, 1980.

[6] A los largo de todos estos años cerca de cuarenta investigadores han pasado por esta excavación. Por ello, he de expresar mi agradecimiento, en primer lugar, al equipo permanente que durante todos estos años ha trabajado en el Testaccio: A. Aguilera Martín, R. Álvarez Arza, P. Berni Millet, S. Morreta, V. Revilla Calvo. Otros investigadores han intervenido en una o más de una campaña, investigadores que enumero a continuación intentando no olvidar a ninguno: C. Carreras Monfort, J. Casulleras Calvo, P. Cavaglieri, M. Cubero Argente, F. Díaz de Velasco, M. Diez de Cerio Juan, U. Ehmig, G. García Brosa, M. García Morcillo, M. García Samper, J. M. García Targa, E. Garrote Sayó, J. Gómez Sánchez, C. González Moreno, M. Labrador Fuster, S. Laudo, R. López Melero, A. Lorente, M. A. Marín Torrent, J. Martínez Ballesteros, J. Martínez Maganto, J. L. Menéndez Varela, A. Nanni, P. Ozcáriz Gil, Ll. Pons Pujol, J. Pou Vallés, S. Riva, R. Rovira Guardiola, C. Rubies Norteman, I. Santos Simón, J. Serra Serra, I. Subirats Coll y A. Tornero Rascón.

[7] H. Dressel, «Ricerche sul monte Testaccio», *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica*, 50, 1878, 118-192 y figs. L, M, N, esp. 130.

[8] Cfr. *CIL, XV, II, pars III: Amphorae, pássim.*

no, la llanura superior del monte: la *planitie cacuminis*[9]. Después, estableció la altura relativa de las laderas en las que encontró cada hallazgo. También observó en sus anotaciones la importancia del hecho que la pieza fuera hallada en su lugar original *(in situ)*: o que, por el contrario, hubiera sido encontrada en un estrato inestable y por tanto pudiera no pertenecer a ese estrato[10]. Así, un sello o un *titulus* clasificado como *Oriens I 1/2 in situ* venía a indicar que el hallazgo fue hecho en la esquina nororiental del monte, a mitad de la pendiente de esa ladera, y fue sacado de un estrato estable[11]. De esta manera, Dressel, mezclando sectores y alturas, llegó a individualizar hasta 173 áreas de hallazgo diferentes.

No sabemos durante cuánto tiempo, desde 1872, estuvo Dressel prospectando el Testaccio, pero suponemos que debieron de ser varios años, pues tal cantidad de material no pudo recogerse en un espacio corto de tiempo. Los materiales publicados en *CIL, XV* que constan como encontrados en prospección en el Testaccio suman un total de 2.500 hallazgos epigráficos entre sellos, *tituli picti* y grafitos (tabla 1).

En abril de 1881, con tiempo ya de haber estudiado el material recogido en su prospección, Dressel y Bruzza realizaron doce sondeos en el Testaccio, que en algunos casos no debieron de suponer más que pequeñísimas catas, dada la escasez del material luego publicado en *CIL, XV*[12]. Algunas de las catas fueron tan pequeñas que luego en 1890, sólo nueve años después, cuando Dressel intentó aclarar la situación de las mismas en un mapa le fue en extremo difícil el hacerlo[13]. Seguramente

---

[9] Los once sectores fueron: *Septention I, II* y *III; Occidens I, II* y *III; Oriens, I, II* y *III; Meridies* y *planitie cacuminis.*

[10] H. Dressel, «Ricerche...», *op. cit.*, 131.

[11] *Loca ubi tituli in Testaceo reperti sunt, cum faciant ab aetatem singularum collis partium cognoscendam, accurate indicavi latus montis et altitudinem breviter significans. Ita «Or. I, 1/2» significat titulum effossum esse in parte septentrionali lateris Orientem spectantis, media fere altitudine collis; «Occ. II-III 5/6» vero repertum eum esse inter partes mediam et meridionalem lateris Occidentem spectandis, parte fere quinta altitudinis totius in sex partes divisae* (H. Dressel, *CIL, XV*, 492).

[12] En este sentido, el lector no familiarizado con el Testaccio debe saber que todo el monte está construido por material arqueológico, muy rico en epigrafía. Como ejemplo podemos decir que en los 12 m^3 excavados en nuestra primera campaña (1989) se documentaron más de 1.200 hallazgos epigráficos, esto es, más de 100 inscripciones por m^3 (cfr. J. M. Blázquez, J. Remesal, E. Rodríguez Almeida, *Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio (Roma). Memoria de la campaña de 1989*, Madrid, 1994). Si comparamos esta abundancia con el único sello publicado por Dressel de la *littera D*, podremos entender entonces que esta cata debió de ser diminuta.

[13] Cfr. H. Dressel, «Scavi sul Monte Testaccio», *BCAR*, 20, 1892, 48-53, esp. 48 y tav. V.

Tabla 1
Prospecciones en el Testaccio de Dressel y Bruzza basándose en los datos de *CIL, XV* (según A. Aguilera Martín)

Sector del Testaccio	Sellos	Grafitos	*Tituli*	Total	Dataciones aparecidas en *Tituli* δ (años)
Meridies	77	—	1	78	—
Planitie cacuminis	17	—	4	21	149
Occidens I, II, III	541	—	32	573	170, 174?, 179, 191?, 227, 228, 230
Oriens, I, II, III	443	1	50	494	145, 146, 153, 154, 160; *Or. I:* 237 y 251
Septentrio, I, II, III	166	—	78	244	140?, 144, 145, 147-149
Testaccio, sin especificar	1.023	58	9	1.090	—
Total	2.267	59	174	2.500	

sólo pudo localizar con precisión las catas que fueron más grandes: *B, C, H* y *M.* En este sentido, las resituaciones y modificaciones de las catas de Dressel hechas por Emilio Rodríguez Almeida resultan difíciles de comprobar, dado que el propio Dressel ya tuvo problemas para ello: como ejemplo, es evidente que no se puede encontrar más de cien años después un agujero, la *littera D,* con un solo sello y ningún *titulus* ni grafito (cfr. tabla 2: la *littera D* sólo dio el sello *CIL, XV* núm. 2934k).

Dressel y Bruzza denominaron cada una de las catas con una letra, comenzando por la *A* y acabando por la *M.* La localización de estos doce puntos fue escogida considerando los datos previos de las prospecciones y teniendo en cuenta dos motivos opuestos: decidieron excavar en aquellas zonas donde sabían que encontrarían mucha información y de calidad (como luego resultaron ser las catas *B* y *C*) y en segundo lugar, excavaron en aquellos sectores donde casi no había aparecido material en la prospección, con la intención de comprobar las causas. Un desglose de los hallazgos de Dressel y Bruzza se puede ver en la tabla 2.

Dressel constató que en la ladera septentrional del monte se encontraban dataciones de los años 140-149. Que en la ladera oriental aparecían los cónsules del año 150 al 160 y que en la ladera occidental se encontaban las binas consulares de los años 174 al 230. Consideró que las descargas más recientes son las de *Meridies* junto con las de la ladera oc-

TABLA 2
Hallazgos de las excavaciones de Dressel y Bruzza en el Testaccio. Basándose en los datos publicados en *CIL, XV* (según A. Aguilera Martín)

Littera	Sigla utilizada	Última sigla	Núm. sellos	Núm. *grafiti*	Núm. *tituli*	Datas consulares aparecidas en δ (años)	Epígrafes totales
A	E	E-26	15	1	8	145	24
B	A	A-251	164	0	54	145, 147, 149	218
C	D	D-1288	400	6	591	145-150, 153, 154, 160, 161	997
D	(no hay)	—	1	0	0	—	1
E	C	C-2	3	0	2	147	5
F	(no hay)	—	13	0	0	—	13
G	F	F-53	31	0	18	160	49
H	NW	NW-167	102	0	52	214, 216-233?, 226?	154
I	WI	WI-9	24	0	2	—	26
K	WE	WE-68	31	0	29	154, 179, 180	60
L	WSt	WSt-21	20	2	6	154?, 179	28
M	S	S-103	24	0	35	—	59
TOTAL			828	9	797		1.634

cidental, dada la casi total falta de *tituli* y la fea paleografía de los sellos[14]. Finalmente, las excavaciones *A-M* sirvieron a Dressel para constatar que el material estaba depositado ordenadamente:

> Gli scavi del 1881 adunque hanno recato piena conferma a quanto quattro anni prima io avevo stabilito, esaminando il materiale raccolto nella sola superficie del colle (...): ed abbiamo oggi la certezza assoluta che quell'enorme ammasso di rottami di anfore non è opera tumultuaria compiuta in breve spazio di tempo, ma bensì il risultato di uno scarico regolare pratticato per lunga serie di anni. Quando questo scarico abbia principiato nol sappiamo, quantunque possa ragionevolmente supporsi che le sue origini non oltrepassino i primi decenni dell'impero, quando con le esigenze della capitale le relazioni commerciali crebbero in modo straordinario[15].

En cuanto al material que conformaba mayoritariamente el Testaccio, Dressel concluyó que las ánforas eran béticas nada más comenzar a leer los *tituli* que aparecían pintados en las mismas[16]. En cuanto al contenido, al

[14] H. Dressel, «Ricerche...», *op. cit.*, 180.
[15] H. Dressel, «Scavi...», *op. cit.*, 52 y sig.
[16] H. Dressel, «Ricerche...», *op. cit.*, 181 y sig.

año siguiente demostró que eran ánforas de aceite al realizar diversos experimentos sobre varias ánforas encontradas enteras en el Castro Pretorio[17].

En los cien años posteriores a las excavaciones de Dressel y Bruzza, han sido muy pocos los que se han interesado por el Testaccio. La norteamericana Ludlum publicó un catálogo de doscientos sellos de ánforas encontradas en el Testaccio y conservadas en la Academia Americana de Roma, fruto de hallazgos esporádicos de investigadores norteamericanos desde el año 1904[18]. Pocos años después, el sueco Åstrom publicó cincuenta y siete sellos y dos grafitos encontrados por él en el monte y en 1966-67, el finlandés Solin publicó también una inscripción encontrada en el Testaccio[19].

El 17 de noviembre de 1968 Rodríguez Almeida comenzó el más largo período de prospección sistemática del monte Testaccio, que terminó en octubre de 1979[20]. Sin embargo, en lugar de seguir con la plantilla de prospección que Dressel había desarrollado en 1872, diseñó una nueva, una cuadrícula alineada con la ladera norte, la que da a la *via Galvani*[21]. Las prospecciones a fecha de 1979 dieron los resultados de nuestra tabla 3[22]. De ellos Rodríguez Almeida ha publicado ya más de quinientos ejemplares.

TABLA 3

Año	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	Total
Núm. epígrafes	28	428	287	205	184	207	284	262	139	109	93	65	2.291

[17] H. Dressel, «Di un grande deposito di anfore rinvenuto nel nuovo quartiere del Castro Pretorio», *BCAR*, 7, 1879, 36-112 (figs. vi-xviii) y 143-196.

[18] C. P. Ludlum, «Amphora handless in the Museum of the American Academy in Rome», *MAAR*, 15, 1938, 5-20 y láminas 3 y 4.

[19] M. P. Åström, «Roman Amphora stamps from Monte Testaccio», *Opuscula Archaeologica (Acta Instituti Regni Sueciae)*, 7, 1952, 167-171; H. Solin, «Eine Amphoreneinschrift von Monte Testaccio mit eine neuer Datierungsformel», *MDAI(R)*, 73-74, 1966-67, 266-268.

[20] E. Rodríguez Almeida, *Los tituli picti de las ánforas olearias de la Bética, I*, Madrid, 1989, 20.

[21] Cfr. E. Rodríguez Almeida, «Novedades de epigrafía anforaria del Monte Testaccio», *Recherches sur les amphores romaines*, Roma, 1972, 106-240. Sin embargo, esta primera cuadrícula debió de darle los mismos problemas que a Dressel, esto es, no existían casi puntos de referencia sobre el terreno en los que apoyar las localizaciones del material. Seguramente por este motivo, en 1978, Rodríguez Almeida decidió reorganizar su cuadrícula de prospección («I Mercatori dell'olio della Betica», *MEFRA*, 91, 1979, 873-975, esp. 881).

[22] E. Rodríguez Almeida, *Los tituli..., op. cit.*, 20 y sigs. Su catálogo se cerró en octubre de 1979.

A partir del estudio del material de *CIL, XV* y del material recogido personalmente, Rodríguez Almeida realizó en 1972 una primera hipótesis sobre la formación del Testaccio[23], hipótesis que se fue consolidando con el paso de los años[24]. Según él, el Testaccio creció en dos etapas diferentes[25]. Primero, sobre un área más reducida que la actual, que denominó plataforma *primigenia*, quizá de 150 por 300 m[26]. Llegado un momento en que la altura del basurero amenazaba desmoronarse, los encargados de la descarga asignaron una nueva área junto al cerro, para ir añadiendo más materiales hasta confundirse ambas deposiciones en una sola[27]; llamó a esta segunda área plataforma *adiecta*[28]. Consideró también la existencia de un abultamiento en el flanco sureste del monte, protuberancia que estaría formada por materiales del siglo III (tal vez los últimos años de uso del monte), mientras que el resto de los materiales del siglo III se encuentran sobre la banda occidental[29].

EXCAVACIONES ESPAÑOLAS EN EL MONTE TESTACCIO

La excavación que dirijo ha comprobado, como ya avanzara Dressel en el siglo XIX, que el monumento más grande de Roma está hecho con tierra andaluza, mucha de ella proveniente de las fincas de esta ciudad que hoy nos acoge. En efecto, si en los primeros años de su descubrimiento Dressel no fue creído cuando afirmaba que el 80 por 100 del material que constituye el monte era de procedencia

[23] E. Rodríguez Almeida, «Novedades...», *op. cit.*, 113-117 y fig. 4.

[24] E. Rodríguez Almeida, «Bolli anforari del Monte Testaccio, I», *BCAR*, 84, 1975-76, 199-248, esp. 215 y sigs. y fig. 12.

[25] Dressel no logró entender esto, pero seguramente intuyó algo, pues en las excavaciones denominó a las catas de la zona oriental con las primeras letras *(A-G)* y a las de lo que luego resultó ser la plataforma occidental, con las letras *H-L*; reservando la letra *M* para la cata de *Meridies*. También sigló las catas de occidente con la letra W: NW, WI, WE y WSt. Sin embargo, no fue capaz de ir más allá.

[26] E. Rodríguez Almeida, «Bolli anforari..., I», *op. cit.*, 215.

[27] Rodríguez Almeida, debido a lo bien organizado de la misma, también pensó, como antes había hecho Dressel, que desde el primer momento la descarga fue confiada a un *curator*.

[28] La teoría definitiva de E. Rodríguez Almeida se puede ver en *Los tituli...*, *op. cit.*, 19 y sigs. y figs. 3 y 4.

[29] E. Rodríguez Almeida, «Novedades...», *op. cit.*, 128 y sig.

bética[30], la excavación que dirijo ha comprobado que no ya el 80 sino que más del 85 por 100 del material está compuesto por ánforas Dressel 20[31]. El resto está formado por ánforas africanas en más de un 10 por 100 y un residuo de ánforas orientales, que también llegaron con aceite a Roma, como ya explicaré más adelante.

Los datos aportados por nuestra excavación confirman que el Testaccio fue única y exclusivamente un basurero dedicado al depósito de las ánforas que transportaban el aceite annonario a la *Urbs*. Decimos annonario porque fue un basurero estatal, y en él sólo se lanzaron ánforas propiedad del Estado. Sin embargo, como ya comprobó Dressel otros materiales llegaron al monte[32], aunque de forma anecdótica, y básicamente están constituidos por los restos de los productos consumidos por los operarios de la zona del puerto, como es el caso de algunas ánforas de *garum* español o de vino galo, encontradas de forma casi testimonial.

Una de las cosas que dejaron claras la prospección y posterior excavación de Dressel en el Testaccio es que el material aparece perfectamente ordenado, lo que prueba que el basurero fue levantado desde sus inicios siguiendo una planificación preestablecida, que tenía como fin aprovechar al máximo el terreno asignado. El Testaccio es por tanto un archivo que contiene información producida a cientos de kilómetros y es por ello por lo que adquiere pleno valor cuando es referible al punto preciso en que se originó, es decir, cuando la información de *tituli picti* y sellos se puede relacionar con su lugar de origen. En este sentido, la excavación del Testaccio ha sido enfocada desde dos puntos de vista:

1) Estudiar la organización del archivo.
2) Estudiar los documentos contenidos en dicho archivo.

Dado que el Testaccio es un yacimiento atípico por cuanto no existe tierra en el yacimiento, el material no puede ser excavado siguiendo la metodología arqueológica clásica, en la que los estratos que se producen por la acumulación de capas de tierra de diferentes colores y textu-

---

[30] En contra, véase la errada idea de Hirschfeld, Heron de Villefosse o Cantarelli (O. Hirschfeld, *CIL, XII*, 700; A. Heron de Villefosse, «Deux armateurs narbonnais. Sextus Fadius Secundus Musa et P. Olitus Apollonius», *Mem. Soc. Nat. Antiq. de France*, 74, 1915, 152-180; L. Cantarelli, «Il monte Testaccio e la Gallia», *BCAR*, 43, 1915, 41-46; *íd.*, «I vini della Gallia Narbonese e le Anfore vinarie del Monte Testaccio e del Castro Pretorio», *ibíd.*, 279-291).

[31] J. M. Blázquez *et al.*, *Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio...*, *op. cit.*, 140 y sig., figs. 27 y 28.

[32] H. Dressel, «Ricerche...», *op. cit.*, 121 y sig.

ras van siendo diferenciados y excavados progresivamente. Es por ello por lo que la metodología desarrollada para su excavación resulta especial.

Así, la excavación española del Testaccio se ha realizado a partir de pequeñas catas de 2 × 2 o a lo sumo 2 × 3 m de superficie y se han excavado desde el primer día por medio de estratos también artificiales de 20 cm de profundidad. Esta metodología de trabajo nos ha permitido conocer el proceso de formación del monte.

El modo de crecimiento del basusero ha sido ya descrito por Remesal. Las ánforas llegaban al monte enteras, a lomos de caballerías[33]; allí eran rotas con un golpe de pico que se daba, normalmente, a la altura del arranque inferior de una de las asas[34]. Producto del golpe saltaban por un lado la campana superior del ánfora, que tiene un grosor medio de *ca.* 3 cm, y por otro el resto del vaso, mucho más delgado y por lo tanto más fácil de machacar. De esta manera, los restos del ánfora eran de nuevo golpeados y fragmentados, con lo que podía reducirse en muchos más fragmentos.

El basurero fue creciendo en capas de 60 cm, el diámetro de un ánfora Dressel 20[35], pues se limitaba el área de descarga creando una hilera de ánforas enteras de las que se rompía el fondo y se rellenaban de otros fragmentos para hacerlas más pesadas. Unas sobre otras estas hileras se iban retranqueando de manera que constituían un talud que aseguraba la estabilidad. Detrás de este talud se iban depositando el resto de las ánforas machacadas para que ocuparan el menor espacio posible. Cada dos o tres capas se nivelaba la base de la nueva hilera mediante grandes fragmentos de ánforas[36].

De esta forma fue creciendo una verdadera montaña a base de acumular ánforas en una serie de plataformas superpuestas, a manera de pirámide escalonada, hasta que llegó un momento, quizá en el año 149 d.C., en el que la acumulación resultó tan inestable que hubo un derrumbe hacia la cara sur del monte. El derrumbe cubrió parte de un cementerio republicano, como lo demuestra el enterramiento del se-

---

[33] Como demostró el hallazgo en la campaña de excavación de 1990 de un ánfora completamente entera a 5 m de profundidad; o la gran cantidad de *opercula* que aparecen mezclados con el material anfórico.

[34] En la excavación del Testaccio hemos encontrado en algunos fragmentos de Dressel 20 algunos agujeros de sección cuadrada que debieron de haberse producido por picos de hierro que avalan esta hipótesis.

[35] J. Remesal, «Excavacions espanyoles en el Mont Testaccio», *Tribuna d'Arqueologia*, 1992-1993, 135-138, esp. 136 y sig.

[36] *Ibíd.*, esp. 137.

pulcro de los Rusticelli[37]. Tres dataciones del año 149, encontradas por Dressel *in summo colle* y *prope crucem ligneam*, son la prueba de los últimos vertidos de esta primera etapa de crecimiento del monte.

Debido a este derrumbe seguramente se decidió comenzar una nueva zona de descarga en la cara occidental, zona que Rodríguez Almeida ha denominado plataforma *adiecta*. Sin embargo, como ha propuesto Remesal, antes de comenzar la segunda plataforma seguramente se fueron rellenando, también con ánforas y en la medida de lo posible, los escalones de la pirámide[38]. En este sentido, su discípulo P. Berni ha comprobado la propuesta de Remesal con un estudio reciente en el que se evidencia que dichos escalones fueron rellenados desde arriba hacia abajo[39] y se explican las causas por las que Dressel encontraba *in situ* tantos controles del 149 d.C. en la pared media-alta de *Septentrio* (entre 1/2, y 5/6 de la altura del monte). La segunda plataforma debió de comenzar a constituirse cuando terminaron de rellenarse los espacios que dejaban los pisos de la pirámide. Esta plataforma ocupa menos espacio, pero contiene muchísimo material (casi el doble que en el siglo II). Esta alta densidad se explica porque las ánforas eran fracturadas a conciencia en trozos más pequeños, temiéndose la escasa superficie libre del vertedero.

De este modo, las ánforas, que se llenaban de aceite juntas en una misma zona de expedición en el Guadalquivir, viajaban juntas hasta Roma y, una vez vaciadas en los *horrea* del Emporio, se llevaban al vertedero, donde también se rompían juntas todas las de un mismo lote. Por ello aparecen en el Testaccio estratos enteros de ánforas con los mismos sellos pertenecientes a una misma zona productora, con las mismas dataciones consulares y con los mismos *diffusores*[40] y es por eso por lo que el material aparece en el monte de modo «ordenado».

De esta cantidad de material y de su orden se deriva uno de nuestros grandes problemas: la escasa posibilidad que existe de unir todos los elementos epigráficos de un ánfora, aunque para el investigador poco advertido pudiera parecer lo contrario. En efecto, aunque sabe-

---

[37] H. Dressel, «Ricerche...», *op. cit.*, 179.

[38] J. Remesal, «Los sellos en ánforas Dr. 20. Nuevas aportaciones del Testaccio», *Epigrafia della produzione..., op. cit.*, 93-110.

[39] P. Berni Millet, «"La piel" del Monte Testaccio. Un estudio sobre la primera prospección sistemática de Dressel», en J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I*, Barcelona, 1999, 205-274.

[40] J. Remesal, «Excavacions espanyoles en el Mont Testaccio», *op. cit.*, esp. 138.

mos que las ánforas fueron fragmentadas en el mismo monte y que todos los fragmentos pertenecientes a una misma ánfora yacen cercanos, resulta muy difícil distinguir de entre los miles de fragmentos que se extraen en una campaña los que pertenecen al mismo vaso. Ello es debido a que se trata constantemente del mismo tipo de ánfora, perteneciente siempre al mismo período cronológico, por lo que la variabilidad tipológica entre los ejemplares es mínima y las pastas cerámicas son prácticamente idénticas. Otro problema añadido es que la excavación del monte no puede realizarse por medio de grandes sondeos, por lo que a veces algunos de los fragmentos de un ánfora determinada no están en la cata excavada sino que se encuentran unos centímetros fuera de la excavación, con lo que es imposible su recuperación y unión al ánfora en cuestión.

En este sentido, el equipo que investiga el monte ha necesitado impulsar métodos que permitan relacionar los diversos elementos epigráficos entre sí. De este modo hemos desarrollado un procedimiento estadístico que establece la relación entre sellos, *tituli picti* y grafitos hallados en cada estrato, partiendo del conocimiento adquirido en los lugares de fabricación y sellado de las ánforas y su pertenencia a un determinado *conventus* jurídico-administrativo que nos indica la ciudad que aparece en los controles δ[41].

También eran necesarios precisos estudios de la cerámica, por lo que se firmó un convenio con el Dipartimento di Scienze della Terra de la Universidad La Sapienza de Roma para realizar exhaustivos análisis fisicoquímicos de las pastas, con el fin de poner en relación las dataciones absolutas que dan los *tituli picti* con las tipologías anfóricas, algo que permitiría ayudar a calibrar las dataciones de toda Europa[42]. En relación con las tipologías anfóricas también se está avanzando en diferentes direcciones[43].

---

[41] S. Morreta, «Considerazioni su varianti morfologiche e modalità di produzione delle Dressel 20 rinvenute sul Monte Testaccio (Roma). Materiale della campagna di scavo 1990», en J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I, op. cit.*, 257-344.

[42] O. Grubessi, «Progetto Testaccio, Roma. Uno studio archeometrico delle anfore Dressel 20», en J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I, op. cit.*, 365-434.

[43] A. Aguilera Martín, «La cronología de las ánforas Dressel 20 a partir de la taxonomía numérica», en J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I, op. cit.*, 345-364; P. Berni Millet, *Las ánforas de aceite de la Bética y su presencia en la Cataluña romana*, Barcelona, 1998, *pássim*.

Por otra parte, la informática es herramienta fundamental en nuestros días y especialmente para trabajar en yacimientos como el Testaccio. Así, desde el primer momento el profesor Remesal impulsó la creación de una base de datos para estudiar no sólo el material aparecido y por aparecer en el Testaccio, sino todo el relacionado con las ánforas romanas y la producción y el comercio de alimentos en la Antigüedad. Es por ello por lo que en el CEIPAC, el centro que dirige, se ha constituido un programa informático de almacenamiento de datos que funciona en *Structured Query Language* y del que él mismo dará noticia en este congreso.

También, dada la mala calidad con la que aparecen algunos de los *tituli picti* se ha creado un proyecto hispano-italiano que intenta mejorar dicha calidad de lectura por medio del tratamiento informatizado de las imágenes digitalizadas.

Hallazgos sobre la topografía y epigrafía del monte

Uno de los primeros objetivos de nuestra investigación fue establecer de forma exacta el volumen que conserva el Testaccio. Esto es importantísimo para cualquier estudio de consumo de aceite en época romana y para la producción de la Bética.

En este sentido se conocían con anterioridad dos cálculos hechos de forma aproximativa por T. Frank y E. Rodríguez Almeida, por lo que, dentro del convenio que tenemos con el Dipartimento di Scienze della Terra de la Universidad La Sapienza de Roma, decidimos realizar un estudio gravimétrico del monte que dio los siguientes resultados: el Testaccio tiene un volumen de 550.000 m^3, que se corresponde con una masa de 742.500.000 kg, pues el monte tiene una densidad media de 1.350 kg por metro cúbico[44]. Estas cifras equivalen, aproximadamente, a 24.750.000 ánforas[45], muy lejos de

[44] La densidad de los depósitos anfóricos fue calculada en la primera campaña de excavaciones (cfr. J. M.ª Blázquez *et al.*, *Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio...*, *op. cit.*, 140 y sig.).

[45] Cálculos realizados por los profesores Di Filippo, Grubessi y Toro del Dipartimento di Scienze della Terra de la Universidad La Sapienza de Roma. Por tanto, el mínimo de aceite transportado por estas ánforas fue de 173.250.000 kg. Cfr. M. di Filippo, O. Grubessi y B. Toro, «"Progetto Testaccio": Un esempio di applicazione del metodo gavimetrico nell'area archeologica del Monte Testaccio (Roma)», *Actes du colloque de Périgueux, 1995 (Supplement à la Revue d'Archéomérie)*, 1996, 31-36, esp. 36.

los cálculos hechos por Frank en 1940 o por Rodríguez Almeida en 1984[46].

Una vez obtenida esta cifra de cerca de 25 millones de ánforas y desconociendo las pérdidas del monte a lo largo de la Historia, tenemos que como mínimo 100.000 ánforas andaluzas llegaron anualmente a Roma durante un período de *ca.* doscientos cincuenta años. Estas ánforas, a 216 libras de capacidad cada una, implican un mínimo de 21.600.000 libras de aceite bético al año destinadas al consumo de la capital.

Campañas de 1989-1990

En la primera campaña, en 1989, se abrió una trinchera en la *planitie cacuminis* del Testaccio, con 15 m de longitud (dirección Este-Oeste) por 2 m de ancho y orientación Norte-Sur[47]. La trinchera permitió verificar la hipótesis de Rodríguez Almeida, quien, recordemos, proponía que el Testaccio estaba constituido por dos plataformas de descarga diversas; la primera, datable hasta mediados del siglo II d.C.; la segunda, situada a occidente de la primera y datable a partir de mediados del siglo II d.C. en sus estratos más bajos y hasta el reinado de Severo Alejandro en superficie[48]. En 1990, conocida la existencia de las dos plataformas, el objetivo de la campaña fue determinar cómo se había realizado el contacto entre ambas y en qué lugar. Para ello se excavó en la cuadrícula N-S 1-2 de la trinchera original hasta alcanzar una profundidad de 5 m, lo que permitió comprobar que los materiales estaban *in situ*. Este hallazgo demostró la hipótesis propuesta por Remesal y expuesta ya en la primera Memoria de exca-

[46] T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome,* 6 vols., Baltimore, 1933-40, vol. V: *Rome and Italy, the Empire,* Baltimore, 1940, 220: «At Rome's emporium on the Tiber the mound of postsherds called Monte Testaccio consist of fragments of over 40.000.000 amphorae (representing a capacity of over half a billion gallons [1.900.000.000 de litros]), most of which seem to have carried cheap Spanish wine.» En nota, afirma que el precio de esas ánforas, de 2 y 1/2 veces el tamaño del ánfora italiana normal, llegó a ser de entre 20 y 40 sextercios. E. Rodríguez Almeida calculaba más de 53 millones de ánforas, esto es, el doble de la cifra real *(Il Monte Testaccio...*, Roma, 1987, 116 y sigs.).

[47] Véase más claramente la disposición de la trinchera en J. M. Blázquez *et al., Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio..., op. cit.*, 18 y sigs.

[48] *Ibid.* En el libro se incluye un extenso y detallado cuadro epigráfico del material documentado.

vación: las dos plataformas que componen el Testaccio están organizadas como el conjunto de plataformas de una teórica pirámide escalonada[49].

Campañas de 1991-1992

En 1991 la intervención se planteó pensando en profundizar en los cuadros N/S-9, N/S-10 y N/S-11 de la ya vieja trinchera trazada en 1989 y hasta una profundidad de 2 m. Con ello se esperaba alcanzar la cota obtenida en 1990 en N/S-1/2 y precisar con ello la idea de las dos plataformas. Se excavó hasta los 320 cm de profundidad en algunas de las cuadrículas, descubriéndose de esta forma un muro hecho con ánforas. Éste corre en dirección Noroeste-Sureste, y marca el límite entre la plataforma principal y la *adiecta*. El muro está hecho a base de hileras de ánforas Dressel 20, colocadas al tresbolillo y cada fila retranqueada en relación con la anterior. Los estrados situados al oeste del muro de ánforas, esto es, las ánforas que confirmaban que el material se encontraba apoyado en el muro por el exterior, pertenecían al período severiano, pues en cerca de 300 cm de profundidad sólo encontramos dataciones seguras de los años entre 224 y 220 d.C.

Por su parte, las ánforas que componían propiamente el muro podían datarse, tipológicamente, como de mediados del siglo II d.C.[50]. Para datar el muro de una forma más clara, en la campaña de 1992 se decidió excavar el interior del mismo, confirmándose por los *tituli picti* que se trataba de un muro de comienzos de la segunda mitad del siglo II d.C. Asimismo la excavación de ese año sirvió para completar la información obtenida a lo largo de las tres campañas anteriores, y particularmente, se profundizó en el interior del muro para conocer las técnicas de construcción del mismo. Para ello se excavaron las cuadrículas N/S-7 y N/S-8 de la vieja trinchera trazada el primer año de excavación, bajándose hasta 450 cm. De esta manera también se confirmó la hipótesis de Remesal sobre la forma de pirámide escalonada de la plataforma primigenia.

---

[49] *Ibid.*, 132 y fig. 21.

[50] J. Remesal, «Los sellos en ánforas Dr. 20...», *op. cit.*, 95 y sigs.

En 1993, considerando la abundante documentación ya recogida en los años anteriores sobre la constitución de las dos plataformas que formaban el monte, se decidió trabajar en un nuevo sector para resolver otros problemas topográficos. Se escogió la vertiente oriental, en el sendero que corre por ese lado. Esto se decidió por dos motivos principales. El primero, buscar dataciones anteriores a Antonino Pío, de las que no se conocía ninguna con certeza. El segundo, comprobar la edad del camino que Rodríguez Almeida había considerado como de época tan antigua como el mismo monte[51].

A 7 m por debajo de la cota de la llanura superior, se comenzó a excavar hasta una profundidad de 3 m (llegándose, por tanto, a 10 m debajo del nivel de la *planitie cacuminis* = 34 m s.n.m.), comprobándose que el camino no está sobre yacencias fijas, sino que fue hecho con materiales removidos; es por ello por lo que hemos de suponer que dicho camino no es sino la rampa por la que se subieron los cañones de la batería republicana que defendió la entrada de las tropas francesas que venían con Pío IX. Nos referimos al camino que desde la entrada noroeste sube por la ladera oriental hasta la *planitie cacuminis*[52]. Se trata de una rampa progresiva y siempre con el mismo grado de desnivel, lo que supone una construcción planeada para el ascenso en carro, perfecto para un armón de artillería.

En este sentido, un argumento en favor de lo que decimos sería la referencia que hace Dressel al camino de *Meridies* como *via antiqua*, por comparación con la *via nova* que se sobreentiende y que Dressel seguramente supo que había sido hecha por los defensores romanos sólo veintitrés años antes de que Bruzza y él mismo comenzasen las prospecciones en el monte Testaccio[53]. Es por lo mismo por lo que Dressel no dibujó ese camino moderno en su mapa de 1892[54]. Por su parte, la

---

[51] E. Rodríguez Almeida, «Novedades...», *op. cit.*, esp. 113 y sigs.

[52] En 1849 el Testaccio fue punto de mira de la artillería del ejército francés que formaba parte de la coalición de ejércitos que repuso en el trono pontificio a Pío IX; entre estos ejércitos se encontraba un cuerpo expedicionario español al mando del marqués de Mendigorría. En el Testaccio los republicanos habían colocado una batería de tres cañones, de 36, 18 y 9 libras respectivamente. Para colocarlos se debieron vencer grandes dificultades, pues la subida al monte era escarpada, lo que hizo necesario construir una rampa rodable para el transporte de las piezas artilleras.

[53] Las referencias de Dressel a la *via antiqua* son de Occidente II-III a 1/3 de la altura. Los epígrafes encontrados en esa *via antiqua* son: *CIL, XV*, núms. 3747, 3781, 3822a, 3822b y 3838.

[54] H. Dressel, «Scavi...», *op. cit.*, tav. V.

via antiqua a la que se refiere Dressel existe, al menos, desde 1779, fecha en que aparece en una calcografía de la pirámide Cestia[55].

Otra novedad de esa campaña fue el descubrimiento de la existencia de un completo y complejo sistema epigráfico *(tituli picti)* sobre las ánforas africanas, algo que se desconocía hasta la fecha[56]. En 1994 se pretendió verificar la gran novedad epigráfica de la campaña anterior, recogiéndose un mayor número de ánforas africanas, con el objetivo de ampliar los conocimientos sobre los *tituli picti* que portaban[57].

El material estudiado en las campañas de 1993-94 pertenece a la primera mitad del siglo II d.C., apareciendo numerosos *tituli* β con personajes nuevos, como por ejemplo:

II(duorum) Canuleiorum (núm. cat. 93/450).
L(uci) Fadi Ciloni (núm. cat. 93/604).
Q(uinti) Sulpici Optati (núm. cat. 93/1176).
II(duorum) Septumiorum (núm. cat. 94/847).
M(arci) Servili Fabiani (núm. cat. 94/494).

Sin embargo, la novedad más importante de esas dos campañas fue la inexistencia de dataciones consulares en los *tituli picti* δ. Esta inexistencia de dataciones consulares nos permite considerar que en las ánforas Dressel 20 no se usó la datación consular antes de Adriano o Antonio Pío. En uno de los *tituli* d de este período, sólo aparece en la primera línea el peso en libras *(ccviiiii)*, mientras en la segunda línea aparece el topónimo *(laberiorum)*, seguido de lo que seguramente fue la conocida abreviatura *Á* y del nombre del personaje servil al nominativo *(Eutyches)*, nombre que se repite en la tercera línea.

Campañas de 1995-1997

En 1995 se volvió a cambiar de sector y el área escogida para la excavación se situó también en la vertiente oriental del monte, aunque esta vez en el sector H-8, según la cuadrícula de Rodríguez Almeida,

---

55 *Calcografia di Roma, I, Vedute di piazze, edifici antichi, palazzi*, Roma, 1779. Calcografia núm. 27: «Veduta del Mausoleo, o della Piramide di Caio Cestio».

56 J. M. Blázquez y J. Remesal, *Rapporto preliminare della campagna di scavo 1993 sul Monte Testaccio (Roma).*

57 J. M. Blázquez y J. Remesal, *Rapporto preliminare della campagna di scavo 1994 sul Monte Testaccio (Roma).*

a 11 m por debajo de la cota de la *planitie cacuminis* (por tanto, a 33 m s.n.m.). Este sector se escogió precisamente por ser el lugar donde tanto Dressel como Rodríguez Almeida recogieron en superficie el material más moderno del Testaccio, por lo que este sitio parece ser donde se arrojaron las últimas descargas del basurero. En la excavación, efectivamente, se han constatado niveles de mediados del siglo III d.C.: los materiales béticos documentados hasta la cota 2.70 m pudieron ser datados con las parejas consulares de época de los emperadores Valeriano y Galieno (años 252 a 254 d.C.).

En uno de los hallazgos epigráficos de ese año aparece un *titulus* b con el *praenomen* desarrollado, una característica desconocida hasta la fecha: *Luci Fadi Felicis* (núm. cat. 95/981). En otro, un *titulus* δ de Écija del año 254 d.C.: *astig / arca felix p cl[—] / [v]aleriano ii et [gallieno cos]* (núm. cat. 95/51).

De la misma manera, en 1996 la campaña se desarrolló durante el mes de septiembre, también en el sector H-8, en el mismo lugar que en 1995 y profundizándose desde los 2,70 m a los que se llegó en 1995, hasta alcanzar la cota 4,70 m. Se halló un nivel, predominante de material bético, datado en el año 252 d.C. Bajo el mismo existía un potente nivel de ánforas africanas, sobre todo de *africana piccola*, y algunas ánforas orientales. La gran novedad de esta campaña ha sido el hallazgo de abundante epigrafía, sellos y *tituli picti* en las ánforas orientales que indican que éstas llegaron también al Testaccio conteniendo aceite. En la base de la excavación, esto es, a 4,70 m, se halló un nuevo muro, hecho de ánforas, igual al ya descubierto en las campañas de 1991 y 1992. Este nuevo muro se excavó en la campaña de 1997, llegándose hasta los 5,5 m de profundidad (28 m s.n.m.); las ánforas de este nuevo muro pueden datarse, tipológicamente, también a mediados del siglo II d.C.

El descubrimiento de este segundo muro de ánforas, esta vez en la cara oriental del Testaccio, sugiere que deba replantearse el número de plataformas que formaron el monte. Asimismo, en relación con este descubrimiento de 1996 hay que poner uno de los resultados del estudio informatizado de los datos del *CIL, XV*, el descubrimiento realizado por Remesal en 1992 de la existencia de otro depósito tardío, también en la cara oriental del Testaccio. Se trata de la zona conocida por Dressel como Oriente I *(in tecto cellae vinariae quae est prima prope ascensum)*[58].

---

[58] J. Remesal, «Los sellos en ánforas Dr. 20...», *op. cit.*, esp. 103 y sigs.

Así pues, estos dos grupos de materiales en la cara oriental parecen indicar que una vez la segunda plataforma alcanzó una altura considerable (45 m s.n.m., casi la misma que la de la primera) es posible que se comenzase a depositar el material en una tercera plataforma, de la que no quedan más que dos testigos: el depósito en H-8 (Oriente II) y el de la entrada al monte sobre las primeras bodegas de vino (Oriente I).

Esta tercera plataforma quizá se detuvo a la altura de 34 m s.n.m., que es la altura máxima de H-8 y donde aparecen las últimas dataciones del Testaccio (época de Galieno); su casi desaparición se podría explicar con el desgaste que debió de sufrir el Testaccio en los carnavales medievales, época en la que se precipitaban desde la cumbre por esa ladera carros cargados con los cerdos y toros que luego servían de diversión a la población. Para poder lanzar estos carros seguramente se allanó o cuando menos se aligeró la pendiente, como se puede ver si se comparan entre sí las pendientes del monte. La pendiente occidental y la septentrional son mucho más escarpadas que las otras dos. La suave pendiente meridional se explica por el corrimiento de material que tuvo lugar hasta el 149 d.C. Sin embargo, la relativa suavidad de la pendiente oriental no tiene explicación salvo la que proponemos. En ese proceso y en los sucesivos usos que durante siglos se dio a esa pendiente oriental con el carnaval, casi desapareció el material del siglo III salvo los dos testigos en Oriente I y II a los que nos venimos refiriendo. Al destrozo de esta ladera también contribuyó el que la artillería papal la eligiese como blanco de sus prácticas de tiro desde finales del siglo XVI y hasta el último cuarto del siglo XVII.

Campañas de 1998 y previsión para 1999 y siguientes campañas

Este año de 1998 ha sido un año de cambios. En primer lugar, he de decir con orgullo que el proyecto Testaccio ha entrado dentro de los proyectos de investigación de la Real Academia de la Historia, financiándose a través de un acuerdo entre la Real Academia de la Historia y el Ministerio de Educación y Cultura y teniendo asegurada su ayuda durante los próximos años. El proyecto, finalmente, ha quedado también patrocinado por dicha Real Academia de la Historia y por la Union Académique Internationale.

En segundo lugar, también este año hemos vuelto a cambiar de sector, pero esta vez no buscando ninguna confirmación topográfica sino buscando encontrar el momento cronológico preciso en que la

inscripción b cambia de personajes, apareciendo en un primer momento los *Domini Nostri* en la posición de los privados y más tarde la inscripción *Fisci Rationis Patrimoni Provinciae Baeticae.* Con ello podríamos estudiar y comprender mejor el cambio producido en el aprovisionamiento annonario de Roma desde la llegada de Septimio Severo al poder.

Este año se ha excavado, por tanto, en el cuadro C-3 de la cuadrícula de Rodríguez Almeida, sondeando con una cata de 2 × 2 m y hasta 200 cm. Los resultados han sido los esperados para este primer año en este nuevo sector. Se han encontrado solamente *tituli* de la *Ratio Patrimoni* que aparecen datados en superficie con el 223 d.C. y a 200 cm con el 214 d.C. Con ello hay que modificar la idea de Rodríguez Almeida sobre el momento de la aparición de estos *tituli* de la *Ratio Patrimoni,* pues él pensaba que aparecieron tras la muerte de Caracalla, en el año 217 d.C.[59]; sin embargo, tenemos un *titulus* b de la *Ratio Patrimoni* con data consular del 216 d.C.; núm. cat. 98/487 + 498 + 505. En el *titulus* b se puede leer: *Fis[ci Rat]ionis Patrimoni / Provinci(a)e Baeticae.* En el *titulus* d: *[R astigis arca p —] act us agatepori [—] / sabino ii et anull[in]o cos* [216 d.C.].

Dilucidar el momento en que se cambia de los *Domini Nostri* a la *Ratio Patrimoni* es trabajo previsto para la próxima campaña, la de 1999.

[59] E. Rodríguez Almeida, *Los tituli..., op. cit.*, 49.

Capítulo VII

El complejo de «El Olivar», Cástulo (Jaén)

La ciudad ibera de Cástulo bajo la dominación romana conoció épocas de plenitud y abundancia, especialmente en el siglo I. En estos momentos las familias nobles castulonenses de los Junios, Valerios y Cornelios embellecían la ciudad costeando anfiteatros[1], colocando estatuas en el teatro[2] o en el atrio de los templos[3], y donando a la ciudad, para su ornato, estatuas de plata[4].

Este esplendor de la ciudad se debe, sobre todo, a los metales aportados por la explotación de las minas de las inmediaciones.

En términos generales, desde el momento en que Roma, precisamente por la riqueza minera hispana, decide permanecer en la Península, como se deduce del hecho de que el senado confiara a Escipión el encargo de arreglar los asuntos de Hispania (Pol., 11, 33; Zon., 4, 10) y de que se enviaran a partir de este momento magistrados anuales para gobernarla y mantenerla en paz (Ap., *Ib.*, 37), Hispania se convierte en una verdadera colonia de explotación para los romanos, como antes lo había sido para los púnicos. La conquista de la Península hizo

---

[1] *CIL, II*, 3269. A. d'Ors, «El conjunto epigráfico del Museo de Linares (IX)», *Oretania*, 23-24 (1966), 277-285.

[2] *CIL, II*, 3270. R. Contreras, «Un gran bienhechor de Cástulo: Quinto Torio Culeon», *Oretania*, 20 (1965), 63-96.

[3] *CIL, II*, 3279.

[4] *CIL, II*, 3265. A. d'Ors, «El conjunto epigráfico del Museo de Linares (IV)», *Oretania*, 7 (1961), 34-38.

que grandes extensiones de territorio o las minas pasaran a ser propiedad del Estado romano, o sea, *ager publicus*. Todos los ciudadanos que intervinieron en la conquista obtuvieron grandes riquezas. Los jefes del ejército que pertenecían a la clase senatorial fueron los encargados por el senado de la administración de las dos provincias. Su poder era prácticamente ilimitado. La administración de las provincias se convirtió, pues, en una fuente de riqueza para la familia de los senadores y para los caballeros. Consecuentemente Hispania estuvo sometida a una gigantesca colonización itálica de gentes que se desplazaban aquí a explotar las minas. La presencia de itálicos fue un factor importantísimo en la romanización de los pueblos hispanos. Las explotaciones mineras contribuían poderosísimamente al desarrollo y creación del capitalismo romano.

En particular la conquista de Carthago Nova y de Cástulo, en cuyas proximidades se encontraba la Sierra de la Plata (Estr., 3, 148)[5], obedeció posiblemente a la necesidad en que se encontraban los romanos de explotar las minas descubiertas por los cartagineses. Todavía en épo-

---

[5] Sobre las minas de Cástulo, cfr. R. Contreras, «Precintos de plomo en las minas hispanorromanas de El Centenillo», *Oretania*, 6 (1960), 272 y sigs.; C. Domergue y G. Tamain, «Note sur le district minier de Linares-La Carolina (Jaén, Espagne) dans l'Antiquité», en *Mélanges de Préhistoire, Archéocivilisation et Ethnologie offerts à V. Varagnac*, París, 1971, 199 y sigs.; *íd.*, «El Cerro del Plomo, mina El Centenillo (Jaén)», *NAH*, 16 (1971), 265 y sigs.; G. Tamain, «Los precintos o sellos de plomo del Cerro del Plomo», *Oretania*, 8-9 (1961), 104 y sigs.; *íd.*, «Contribución al estudio de la antigua metalurgia del plomo en España», *Oretania*, 12 (1962), 277 y sigs.; *íd.*, «Contribución al estudio de la arqueología hispanorromana en la zona de El Centenillo», *Oretania*, 13 (1963), 34 y sigs.; *íd.*, «Descubrimiento fortuito de El Centenillo (Jaén)», *Oretania*, 16-18 (1964), 148 y sigs.; *íd.*, «Las minas antiguas de El Centenillo (Jaén)», *Oretania*, 23-24 (1966), 286 y sigs. La riqueza de Cástulo queda bien reflejada en su moneda y en la importancia que ésta tuvo, cfr. M. P. García-Bellido, «Las series más antiguas de Cástulo», *Numismática*, 26, 97 y sigs.; *íd.*, *Las monedas de Cástulo con escritura indígena. Historia numismática de una ciudad minera*, Barcelona, CSIC, 1982; A. Cabezón, «Lápida de Epafrodita, hallada en Cástulo», *Oretania*, 22 (1966), 192 y sigs.; R. Contreras, «Basa en honor del emperador Valeriano», *Oretania*, 22-24 (1966), 272 y sigs.; *íd.*, «Cástulo y el emperador Valeriano», *Oretania*, 23-24 (1966), 245 y sigs.; *íd.*, *Marco Claudio Marcelo, fundador de Córdoba*, Córdoba, 1977; A. d'Ors, «El conjunto epigráfico del Museo de Linares (II)», *Oretania*, 4 (1960), 175 y sigs.; 6 (1960), 271 y sigs.; 7 (1961), 34 y sigs.; 8-9 (1961), 89 y sigs.; 10 (1962), 162 y sigs.; 11 (1962), 209 y sigs.; 14-15 (1963), 48 y sigs.; A. d'Ors y R. Contreras, «Nuevas inscripciones romanas de Cástulo», *AEspA*, 39 (1956), 118 y sigs.; R. Contreras y A. d'Ors, «Miscelánea epigráfica», *Emérita*, 45 (1977), 7 y sigs., en estos estudios se presentan inscripciones, esculturas, etc., en las que se da idea de la riqueza que encerraba la ciudad de Cástulo. La abundancia de esclavos y libertos, muchos de origen oriental, prueba la riqueza de la ciudad debida a las minas, R. P. Duncan-Jones, «The Procurator as Civic Benefactor», *JRS*, 64 (1974), 79 y sigs.; C. Millán, «La moneda de Cástulo», *Oretania*, 5 (1960), 229 y sigs.

ca de Plinio, al comienzo del Imperio, se hallaban en explotación los mismos pozos abiertos por Aníbal. Las monedas señalan que las minas del SE se explotaron durante toda la conquista hasta finales del siglo II. Su decadencia comienza en tiempos de la dinastía flavia.

La mina del Centenillo, la más estudiada de las de Cástulo, a juzgar por las monedas[6], estuvo en explotación durante el siglo I a.C., y los trabajos continuaron durante los dos o quizás tres siglos siguientes, con una posible interrupción durante la guerra civil hasta mediados del siglo I. Esto podría aplicarse a las restantes minas de la región. Cástulo, a pesar de que en el primer siglo del Principado la región del Suroeste se convierte en la gran zona minera de Hispania por su producción de cobre y plata, siguió siendo un gran centro productor de metales. Su influencia llegaba hasta la mina Diógenes, situada a 70 km. La *societas castulonensis* controlaba todas las explotaciones de plomo argentífero en 35 kilómetros a la redonda.

En el siglo II las fuentes posteriores a Plinio dejaron de interesarse por la península Ibérica, por lo que los datos sobre las explotaciones mineras son escasos. Varios documentos hablan de una explotación intensa del Sudoeste a partir del auge de la vida municipal y del impulso que a la economía de las provincias dieron los emperadores flavios y Trajano, como las tablas de bronce de Aljustrel[7], en Lusitania, de época adrianea. Este impulso en las minas del Sudoeste continuó en época de los Antoninos. Muy posiblemente las minas de plata de los alrededores de Carthago Nova y las de Sierra Morena habían perdido su importancia para entonces. En la mina del Centenillo se dejó de trabajar desde finales del siglo II, fecha en que debió cesar la explotación del mineral en muchas minas de Sierra Morena, como en la de Diógenes (Ciudad Real). Las minas de plomo hispanas, de las que se obtenía la plata, entraron en decadencia en época flavia, con la competencia de las minas británicas[8].

---

[6] G. F. Hill, «Coins from the Neighbourhood of a Roman Mine in Southern Spain», *JRS*, 1 (1911), 100 y sigs.

[7] A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la Hispania romana*, Madrid, 1953, 71 y sigs.; J. M. Luzón, «Los sistemas de desagüe en minas romanas del suroeste peninsular», *AEspA*, 41 (1968), 101 y sigs.; *íd.*, «Instrumentos mineros de la España antigua», en *La minería hispana e iberorromana*, 221 y sigs. Las fuentes sobre la minería de Hispania en general en J. M. Blázquez, «Fuentes literarias griegas y romanas referentes a las explotaciones mineras de la Hispania Romana», en *La minería hispana e iberorromana*, 117 y sigs., con abundante bibliografía; M. A. Mezquíriz, «Notas para el conocimiento de la minería romana en Navarra», *Príncipe de Viana*, 35 (1974), 59 y sigs.

[8] R. G. Collingwood, «Roman Britain», en *An Economic Survey of Ancient Rome, III*, 34 y sigs.; S. Frere, *Britannia*, Londres, 1967, 283 y sigs.; J. Liversidge, *Britain in the Roman Empire*, Londres, 1968, *pássim*.

A su decadencia alude Plinio *(NH,* 35, 164). Rostovtzeff[9] se inclina a creer que las minas de plata de Hispania se hallaban agotadas en parte en el siglo II, lo cual es muy posible, ello explicaría las medidas adoptadas por Adriano en cuanto a las minas de plata y el florecimiento de la industria minera en Britania.

Las invasiones germanas en la Península fueron una de las causas principales de la crisis del siglo III en Hispania y en Mauritania Tingitana. Varios autores antiguos aluden a estas invasiones, como Aurelio Víctor *(Epit. de Caes.,* 33, 3), Eutropio (19, 8, 2), Orosio (7, 22, 7), Nazario *(Paneg. Constantino Aug.,* 17, 1), Jerónimo *(Chron.,* 1830, ed. Schoene) y Próspero de Tiro *(Epit. Chron.,* 441, 879). Cástulo fue dañada en sus estructuras, como se deduce del hecho de que unas termas del siglo IV y otros varios edificios, entre los que se encuentra el complejo de «El Olivar», están levantados con material de anteriores construcciones. El raid germano, igual que los restantes hechos de armas del siglo III en su segunda mitad, desarticuló la organización del trabajo. Provocó igualmente la fortificación de las ciudades, Cástulo fue una de ellas. La erección de murallas y su conservación repercutieron en la economía de los habitantes. Como mano de obra se utilizaron los *collegia* (Mal., 12). Más tarde, los ciudadanos estaban obligados a participar en los trabajos *(C. Th.,* 16, 10) y las autoridades de las provincias vigilaban el cumplimiento de esta norma *(C. Th.,* 16, 10) y las autoridades de las provincias vigilaban el cumplimiento de esta norma *(C. Th.,* 15, 1). El impacto de las invasiones fue enorme en lo económico. Por primera vez regiones económicamente tan ricas como la Bética y el Levante fueron arrasadas, y mermada la población. Algunas no volvieron a levantar cabeza. Éste es el caso en cierto modo de la ciudad de Cástulo; a partir de tales acontecimientos se inicia su declive, a pesar de que las minas de las proximidades de Cástulo todavía se encontraban abiertas, como se deduce de las monedas recogidas en la del Centenillo, datadas hasta el año 383, mas la producción debía de ser muy baja. Todo ello repercute en Cástulo de manera rotunda. En esta ciudad minera queda bien reflejado su período de riqueza en los monumentos públicos y en las suntuosas villas. El período contrario, la decadencia, la pobreza, se detecta en la ruina de los edificios públicos, que nunca volvieron a levantarse, y en la degeneración constructiva de las nuevas viviendas, alzadas sobre los cimientos de las antiguas.

---

[9] *Historia social y económica del Imperio Romano,* Madrid, 1937, tomo II, 174.

En el complejo de «El Olivar», cuya excavación sistemática aún no ha finalizado, pueden apreciarse claramente las vicisitudes por las que pasó la ciudad de Cástulo, desde sus momentos de esplendor hasta los de la más absoluta miseria. La edificación que ha llegado a nuestros días pertenece al Bajo Imperio, ahora bien, la misma se ha construido sobre una anterior de la que en numerosos lugares se conservan los cimientos, cuya descripción puede dar idea aproximada de la magnitud del edificio alzado sobre ellos. En general suelen componerse de dos hiladas de sillares. Son de piedra del lugar, arenosa, amarillenta. La labor de cantería está muy cuidada, como si se tratara de dejarlos al aire, no obstante es una cimentación cuya talla no ha sido desgastada por su exposición al aire libre. Esta cimentación se asienta sobre piedra más menuda alisada con arena amarillenta y piedra fina. El largo medio de los sillares es de 0,95 m, y el ancho de 0,40 m.

La excavación del complejo de «El Olivar» se comenzó en 1971. Los resultados de esta campaña se publicaron en 1979[10]. Por imperativos del plan general de excavación de Cástulo quedó en reserva hasta que en 1985 se reanudaron los trabajos, continuándose, asimismo, en las campañas de 1986 y 1991 (esta última campaña, realizada con posterioridad al desarrollo de este trabajo, no se refleja aquí).

La superficie excavada en 1971 es la siguiente: la entrada del edificio parece situarse al norte, en donde se halló un patio enlosado irregularmente, que aún conserva parte de tres pilastras. De ahí se accede por angosta puerta a una estancia de reducidas dimensiones (habitación I); y por unas empinadas escaleras de piedra se baja a un recinto alargado cubierto por bóveda de medio cañón (habitación K). Al sur de estos departamentos y contigua a la I hay una pequeña sala cuadrada pavimentada con *opus reticulatum*. Al sur del conjunto descrito se abre un gran patio cuyo suelo se cubrió por pequeños y regulares ladrillos, formando *opus spicatum* (habitación J), rodeado de una acequia. En sus muros sur y oeste se abren sendas puertas que comunican con espacios pavimentados de losas. La zona que presenta mayor unidad es la situada al NE, constituida por dependencias al parecer de un carácter termal claro: *hipocaustum* y piscinas, denominadas habitaciones A y B. La habitación A es parte del *hipocaustum*, en realidad se compone de dos habitaciones de similar constitución, separadas por un muro de aparejo irregular y piedras medianas. Se hallan pavimentadas con

[10] J. M. Blázquez, *Cástulo II*, Madrid, 1979, 109-267.

hormigón que contiene pequeños trozos de cerámica, arena, piedra menuda y carbón *(opus signinum)*. Sobre él se apoyan pilastras de ladrillo refractario formando calles de aproximadamente 1 m de ancho. Al sur de la estancia A se encuentra la B, consistente en un baño-piscina, construido de hormigón y recubierto de *opus signinum*. Las paredes tienen un fuerte revoco, estando el pie de las mismas recorrido por un baquetón que continúa ascendiendo en los ángulos.

Durante las campañas de 1985, 1986 y 1991 se plantearon dos unidades de excavación, al norte y al sur de lo excavado en 1971 con el fin de continuar el seguimiento de las estructuras descritas. El planteamiento de la zona norte respondió a la localización de la zona servil que se conjetura en la existencia de un *hipocaustum* y dependencias de almacenaje. En cuanto a la zona sur, patios, fuentes, sistemas de conducción de agua, etc., estaban indicando un área de muy diferente funcionalidad con respecto de la norte, de habitación señorial.

En la unidad Norte se descubrió una piscina, con paredes y suelo recubiertos de una capa de *opus signinum* de 4 cm de espesor. El recubrimiento parece haberse fraguado *in situ*, por el hecho de que no se aprecian las junturas, cosa que sucedería si se hubieran unido las planchas una vez fraguadas. Para facilitar el vaciado y evitar la acumulación de material de detritus, tiene las aristas «matadas» por un baquetón del mismo material, de un cuarto de círculo, y de esta manera el agua podía limpiamente ser evacuada por el desagüe encontrado en la pared norte, que en una posterior adecuación del espacio se clausuró. La piscina mide 2,50 m lados este-oeste y 1,80 m lados norte-sur. Inexplicablemente en el interior de la piscina se halló el fuste de una pilastra de grandes dimensiones colocada vertical al suelo. En principio se desconoce su función allí, aunque indudablemente en la construcción primitiva no se incluyó. En escuadra con el muro norte de la piscina y hacia el norte parte un potente muro, que ocupa toda la longitud de tres cuadrículas de 3 × 3 m, y sus correspondientes testigos, así como una ampliación de la última, es decir 9 m, en total, y sigue introduciéndose hacia el perfil. Este gran muro se asienta sobre tierra rosácea con mucha arena, guijarros y a trechos grandes bloques de piedra. Su anchura media es de 0,80 a 0,86 m y la altura media 0,50 a 0,60 m. Es una poderosa pared, probablemente por esta zona terminal del *hipocaustum*, construida con fuerte mezcla de piedra menuda, 5 a 10 cm, trabada con argamasa, en cuyas caras exteriores se observan las marcas de las tablas del encofrado. Recibe este muro, perpendiculares, paredes de piedra

mediana, levemente careada, que proceden del área del *hipocaustum*. Articulando con el gran muro, que hasta nuevos datos denominamos terminal del *hipocaustum*, hay una habitación de 7 m de lado (norte-sur), que enlaza hacia el este con la zona de *hipocaustum* parcialmente descubierta en 1971, y que en 1985 se terminó de aislar. En la pared de esta habitación se adosan cuatro series de pilastras pareadas de 0,90 m de alto, compuestas por pares de ladrillos que reciben arquillos de medio punto, componiendo una serie de dieciséis arquerías en toda la extensión de la estancia. En el punto medio de la misma hay una construcción, también de ladrillo refractario. La construcción, rectangular, mide 1,40 m de largo y 0,70 m de altura. En las caras sur y norte se practicaron dos pares de conductos cuadrados de 0,28 m de lado, que se comunican entre sí. A continuación de esta estancia, hacia el este se terminó de descubrir la gran estancia de *hipocaustum* con calderas y conducto de salida de cenizas, en la cual se integran varios departamentos, cuyas paredes de piedra apenas careada aún conservan la huella del humo. Esta zona de *hipocaustum* tiene relación con la serie de piscinas descubiertas durante la excavación de 1971. Como la habitación antes descrita el *hipocaustum* presenta numerosas arquerías de ladrillo, formando calles.

En la zona Sur, desde el patio de *opus spicatum*, circundado por una acequia y aislado en 1971, se pasa a una amplia zona de enlosado, de buena factura y proporciones, dirección este-oeste, que articula en ángulo, al oeste, con otra zona, también enlosada, de peor factura (dirección norte-sur). Estos dos espacios enlosados limitan un amplio patio abierto, pavimentado con *opus spicatum*, que debió de estar columnado, puesto que en su superficie se dejaron en reserva, sin pavimentar, determinadas zonas para recibir las bases de columnas (0,50 m de diámetro cada impronta) o bien recibían plantas. El patio de *opus spicatum* se pierde hacia el este, por la acción de la maquinaria agrícola, está muy superficial. Al oeste limita con la cimentación a la que aludimos en páginas anteriores, que debió corresponder a la primera fase del complejo, repetimos, formada por magníficos sillares tallados, de grandes proporciones. Este tipo de cimentación puede observarse en otras zonas excavadas en 1986 y en 1991, cual es un resto, al exterior de la cabecera del ábside —de éste hablamos más adelante. Se halla asimismo en determinadas zonas, excavadas en 1971, al sur y bajo las habitaciones K e I. Esta cimentación da una idea aproximada de la magnificencia y solidez del primer edificio, fechado en época altoimperial, de momento sin más precisión.

El enlosado norte-sur y el patio de *opus spicatum* limitan al sur con una habitación de cabecera semicircular y cuerpo rectangular. Esta habitación absidial nos induce a pensar en que en la última fase del complejo éste pudo haber tomado la función de una basílica[11]. Se considera esto aún como hipótesis de trabajo, dado que las excavaciones no han finalizado, y éstas, conjuntamente con el material recuperado, son las que han de proporcionarnos los datos necesarios para afirmarnos en la misma o refutarla.

En dicha habitación se reconocen diversas adecuaciones del espacio, correspondientes a varias fases constructivas del complejo, que ya se habían detectado en otras zonas del mismo, mas aún están sin determinar con precisión. La primera fase se corresponde con la potente cimentación a la que hemos aludido repetidas veces. En la cabecera y brazos existe una hilada de sillares de grandes dimensiones, de magnífica talla y construcción. Es el único vestigio de este momento. Desde luego, insistimos, debió de corresponder con el período de esplendor de la ciudad, cuando se levantaron los edificios públicos, cuando se ornaron con esculturas, en fin, cuando las minas se hallaban en su apogeo. Sobre esta primera fase se construye la habitación que corresponde a la tercera, cuando ya los grandes edificios habían sido arruinados, puesto que en los paramentos se han hallado elementos arquitectónicos de grandes dimensiones y prestancia, sillares, fragmentos de esculturas y de inscripciones, que alternan con piedra menuda del lugar. A esta fase corresponde el tosco enlosado que recorre la estancia. La cabecera de la habitación, semicircular, no sabemos por qué motivo se cierra. Debió de existir una puerta, pero como excavamos en esta zona a nivel de cimentación no la encontramos. La cuarta fase, y última, ya en plena decadencia de la ciudad, se corresponde con una nueva adecuación del espacio, que disminuye, puesto que se construyen, adosados a la cabecera semicircular y a los brazos de la estancia, unos nuevos muros de material muy pobre, piedra menuda, trabada con argamasa. Las dimensiones reales de la habitación no han podido aún determinarse, puesto que hacia la entrada, que debe hallarse opuesta a la cabecera, al parecer, no se ha finalizado la excavación y, por tanto, desconocemos aún su articulación con otras estancias y su longitud.

---

[11] Cfr. P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España Romana*, Madrid-Valladolid, 1967.

Del exterior de la cabecera, en la zona sur, hacia el este, corre un enlosado, cuyas losas conforman en el centro una especie de canal o badén para que discurra el agua. Como zona exterior a edificación que es, se ha hallado una especie de basurero sobre las losas más cercanas a los muros (cerámica rota de cocina, ceniza y huesos de animales, arrojados allí por los moradores últimos del complejo).

Consideramos que falta aún por descubrir una tercera parte, al menos de las estancias pertenecientes al complejo, las cuales se aislarán en las sucesivas campañas de excavación.

Capítulo VIII

Cástulo en el Bajo Imperio

El tema de las invasiones germanas en la Península, causa principal de la crisis del siglo III, ha sido tratado en los últimos años por numerosos autores. Los primeros que dedicaron un trabajo a ellas fueron B. Taracena[1]; cuatro estudios ha consagrado M. Tarradell[2]; tres A. Balil[3]; uno J. Sánchez Real[4]; dos J. M. Blázquez[5] *et al.*, A. y R. Ra-

---

[1] «Las invasiones germánicas en España durante la segunda mitad del siglo III», *I Congreso Internacional de estudios pirenaicos,* Zaragoza, 1950, 1 y sigs. En general, cfr. G. Walser y T. Pekary, *Die Krise des Römischen Reiches,* Berlín, 1962. R. Mac Mullen, *Roman Government's Response to Crisis A.D. 235-337,* Yale, 1976. Una interpretación diferente de la crisis del siglo III en A. Cepas, *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III,* Madrid, 1997.

[2] Sobre las invasiones germánicas del siglo III en la Península: *Estudios Clásicos,* 3, 1955, 95 y sigs.; *íd.*, «La crisis del siglo III d.C. en Marruecos», *Tamuda,* 3, 1955, 75 y sigs.; *íd.*, «Problemas cronológicos de las invasiones germánicas del siglo III d.C.», *Congreso Nacional de Arqueología,* 4, 1957, 227 y sigs.; *íd.*, «La crisis del siglo III d.C., en Hispania: algunos aspectos fundamentales», en *Actas del primer Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, 1958, 263 y sigs.

[3] «Las invasiones germánicas en Hispania durante la segunda mitad del siglo III d.C.», *Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma,* 9, 1957, 97 y sigs., y *Anales de Historia Antigua y Medieval,* 1957-1958, 49 y sigs.; *íd.*, «Hispania en los años 260 a 300 d.C.», *Emérita,* 27, 1959, 269 y sigs.

[4] «La invasión germana del 259», *Boletín arqueológico tarraconense,* 51, 1951, 1 y sigs.

[5] *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio,* Madrid, 1964, 163 y sigs.; *íd.*, «La crisis del siglo III en Hispania y Mauritania Tingitana», *Hispania,* 28, 1968, 5 y sigs.; *íd.*, *La romanización II,* Madrid, 1975, 253 y sigs.; *íd.*, «El Imperio y las invasiones desde la crisis del siglo III al año 500», en *Historia económica social de España,* vol. I, *La Antigüedad,* Madrid, 1973, 35 y sigs.

mos[6] entre otros. Los autores antiguos aluden a estas invasiones. Son los siguientes:

Aurel. Vict., *Epit. de Caes.*, 33, 3 (Gallienus): *rem romanam quasi naufragio dedit... adeo uti... francorum gentis direpta Gallia Hispaniam possiderent vastato ac paene direpto Tarraconensium oppido, naetisque in tempore navigiis pars in usque Africam permearet...*

Eutrop., 9, 8, 2: *Germani usque ad Hispanias penetraverunt et civitatem nobilem Tarraconem expugnaverunt...*

Oros., 7, 22, 7: ... *Germani ulteriores abrasa potiuntur Hispania... existant adhuc per diversas provincias in magnarum urbium ruinis parvae et pauperes sedes, signa miseriarum et nominum indicia servantes, ex quibus nos quoque in Hispania Tarraconem nostram ad consolationem miseriae recentis ostendimus.*

Nazar., *Paneg. Constant. Aug.*, 17, 1: *Franci ipsi praeter ceteros truces; quorum vis cum ad bellum effervesceret ultra ipsum oceanum aestu furoris evecta, Hispaniarum etiam oras armis infestas habebant.*

Hier., *Chron.*, 1830, ed. Schoene: *Germanis Hispanias obtinentibus Tarraco expugnata est.*

Prósp. Tir., *Epit. Chron.*, 441, 879: *Germanis Hispanias optinentibus Tarracona expugnata est.*

Para Póstumo en Hispania, cfr. *CIL, II*, 4919, 4943.

SHA, *Vita Probl.*, 18, 5: *Deinde cum Proculus et Bonosus apud Agrippinam in Galia Imperium arruipuissent omnesque sibi iam Brittani, Hispanias et Bracatae Galliae provincias vindicarent, barbaris semet ivantibus vicit.*

Al referirse a todos estas destrucciones hay que recordar las afirmaciones del hispano Orosio (7, 7, 8), que los germanos del otro lado del Rin se apoderaron de Hispania y la saquearon totalmente: *Germani ulteriores abrasa poliuntur Hispania,* durante doce años y menciona concretamente a Tarragona, ciudad defendida por buenas murallas.

Con las invasiones bárbaras del siglo III se relaciona la ruina de estructuras y abandono parcial de ciudades, incluso la desaparición de algunas de ellas. Las que sobreviven se amurallan fuertemente. Se citan algunos ejemplos: la Neapolis de Ampurias aparece arruinada y convertida en cementerio en el siglo IV[7]. N. Lambo-

---

[6] A. Ramos, «Las invasiones germánicas en la Alcudia (Elche)», *Actas del I Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, 1956, 275 y sigs. R. Ramos, «Las invasiones germánicas en la provincia de Alicante (siglos III y V d.C.)» *IDEA,* Alicante, 1960; *íd.,* «Las invasiones de francos en España», *Anales de la Universidad de Murcia,* 23, 1964, 1965.

[7] P. Bosch-Gimpera, J. de C. Serra Ráfols y A. del Castillo, *Emporion,* Barcelona, 1934, 12.

glia[8] y M. Almagro[9] han escrito acerca de la misma. Por la estratigrafía de las excavaciones se conoce que todo el barrio del puerto, o sea gran parte de la antigua Neapolis, era ya en el siglo IV un cementerio construido sobre muros arrasados de las viviendas, seguramente abandonadas ya definitivamente tras el paso de los francos del siglo III. En Badalona, la antigua Baetulo, al menos una parte de la ciudad sufrió una destrucción o abandono y en su terreno de viviendas se excavaron sepulturas, que son pobres enterramientos unos en forma de fosa, otros construidos con *tegualae* e imbrices[10]. Esta ruina de la ciudad hay que datarla según J. de C. Serra Rafols en el momento de la acometida de los francos hacia el año 263. Barcelona[11] fue afectada profundamente, al igual que Gerona, y los datos arqueológicos hablan con seguridad de la destrucción de la ciudad. Se redujo el área urbana. Las murallas fueron hechas con material reutilizado, la fecha de su levantamiento es, según A. Balil, el espacio de tiempo comprendido entre los años 270 y 310. De la destrucción de Tarragona hablan las fuentes que se refieren en general al raid germano; todavía en el siglo V eran bien visibles los efectos de la destrucción, según Orosio (7, 22, 7-8), texto que creemos, siguiendo a A. Balil[12] y contra la tesis de Sánchez-Real, Hernández Sanahuja y Serra Vilaró, que no alude a ninguna destrucción del siglo IV,

---

[8] «Scavi italo-spagnoli ad Ampurias», *Rivista di Studi Liguri*, 31, 1955, 195 y sigs.

[9] M. Almagro y N. Lamboglia, «La estratigrafía del decumano A de Ampurias», *Ampurias*, 21, 1959, 1 y sigs.; M. Almagro, *Ampurias*, Barcelona, 1951, 50 y sigs.; M. Almagro y E. Kukahn, «El Asklepios de Ampurias», *Ampurias*, 19-20, 1957-1958, 11 y sigs.

[10] J. de C. Serra Ráfols, «Excavaciones de Baetulo (Badalona) y descubrimiento de la puerta del NE de la ciudad», *Ampurias*, 1, 1939, 268 y sigs. M. Almagro, Serra y Colominas, *Carta arqueológica de España*, Barcelona-Madrid, 1945, 45.

[11] A. Durán y Sampere, «Vestigios de la Barcelona romana en la Plaza del Rey», *Ampurias*, 5, 1943, 53 y sigs. A. Balil, *Las murallas romanas de Barcelona*, Madrid, 1961; *íd.*, «La cronología de las fortificaciones de Barcino en el Bajo Imperio», *CNA*, 4, 1957, 225 y sigs.; *íd.*, *Colonia Iulia Augusta Paterna Barcino*, Madrid, 1964. A. García y Bellido, «Retratos romanos hallados en las murallas de Barcelona», *AEspA*, 37, 1965, 55 y sigs.; *íd.*, *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 9, 1966, 5 y sigs.; J. Jucker, «Retratos romanos procedentes de las murallas de Barcelona», *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 4, 1964, 7 y sigs. J. de C. Serra Ráfols, «Las excavaciones en la muralla romana de la calle de la Tapicería de Barcelona», *Zephyrus*, 10, 1959, 129 y sigs.; *íd.*, «Los orígenes de la ciudad», *Miscellania Barcinonensia*, 2, 1963, págs. 23 y sigs.; *íd.*, «Sobre els origens de Barcelona», *Miscellania Fontseré*, Barcelona, 1961, 377 y sigs.; *íd.*, «Notas sobre el sector nordeste de la muralla romana de Barcelona», *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 5, 1964, 5 y sigs.; *íd.*, «La filiación de los retratos romanos procedentes de la muralla de Barcelona», *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, 6, 1965, 5 y sigs.

[12] «Hispania en los años 260 a 300 d.C.», 270, nota 2.

de la que no hay noticia alguna. En la correspondencia de Paulino a Ausonio *(Epist.,* 29, 57-59), se mencionan como ciudades desiertas Ilerda, Bilbilis y Calagurris. Estas tres ciudades parece que fueron arrasadas por los germanos y no volvieron a levantarse, sino a lo sumo como villorrios sin importancia[13], al igual que otras muchas de la provincia Tarraconensis. A juzgar por el material reutilizado en las murallas, también debieron de ser arrasadas y rehechas Caesaraugusta[14], Iruña[15], Conímbriga y Palencia, cuyas murallas, descubiertas por García Guinea, están llenas de inscripciones, lo mismo que las de Iruña, donde abundan también los tambores de columnas. En lo referente a Cesaraugusta, A. Balil no supone una destrucción de la ciudad con el raid germano, ya que no aparece reducción del área urbana. La costa levantina también fue saqueada por la invasión bárbara. En Sagunto una casa muy importante con buenos mosaicos fue abandonada antes del siglo IV[16] y las inscripciones señalan una interrupción en la vida de la ciudad por este tiempo. La población de Tossal de Manises, en las proximidades de Alicante, sufrió un fuerte colapso por esta fecha; J. Lafuente[17] señala que «desde mediados del siglo III, se manifiesta una gran decadencia en la ciudad, que camina rápidamente a su ruina, ocurrida casi con seguridad en el siglo V». A. Ramos Folqués[18] ha señalado en Ilici la existencia de un poblado con grandes edificaciones señoriales, que fue destruido de forma violenta a mediados del siglo III. En el interior de la Península, en la Meseta, se documentan también destrucciones, relacionadas probablemente con la invasión franco-alemana: villa romana de Dueñas, Palencia[19], villa romana de Prado, Valladolid[20],

---

[13] M. Dolç, «Semblanza arqueológica de Bilbilis», *AEspA,* 27, 1954, 191.

[14] L. de la Figuera, «Las murallas de Caesaraugusta», *Homenaje a Mélida,* Madrid, 1932, 159 y sigs. F. Míguez, «La muralla romana de Zaragoza», *CNA,* 5, Zaragoza, 1959, 253 y sigs. A. Beltrán, «Una casa romana en Zaragoza», *CNA,* 2, Zaragoza, 1952, 439 y sigs.

[15] G. Nieto, *El oppidum de Iruña,* Vitoria, 1958, *pássim.*

[16] M. Tarradell, M. Sanchis e I. Guarner, *Historia del País Valenciá,* Barcelona, 1965, 170.

[17] *Alicante en la Antigüedad,* Alicante, 1932, 39.

[18] «Las invasiones germánicas en La Alcudia (Elche)», *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos,* 275 y sigs.; *íd.,* «Unos pozos manantiales de época romana en La Alcudia de Elche», *AEspA,* 36, 1963, 234 y sigs.

[19] R. Revilla, P. de Palol y A. Cuadros, *Excavaciones en la villa romana del «Cercado de San Isidro». Parcela «villa Possidica», Dueñas (Palencia),* Madrid, 1962, 9 y sigs.; *íd.,* «El mosaico de tema oceánico de la villa de Dueñas (Palencia)», *BSAA,* 29, 1963, 5 y sigs.

[20] F. Wattenberg, «El mosaico de Diana de la Villa de Prado (Valladolid)», *BSAA,* 28, 1962, 35 y sigs.; *íd.,* «Los mosaicos de la villa de Prado», *BSAA,* 30, 1964,

villa romana de Santervás del Burgo, Soria[21]. Clunia Sulpicia, excavada por B. Taracena y P. de Palol[22], fue destruida en las últimas décadas del siglo III, incendiada. Estos autores creen que la ciudad fue destruida por los supervivientes de la segunda supuesta gran oleada de francos y alemanes. La ciudad floreció en los siglos IV y V. En el sur, quizá fuera saqueada Itálica[23], pues las monedas encontradas en la Casa del Gimnasio no pasan de la primera mitad del siglo III. En Málaga el abandono del teatro a finales del siglo III quizá esté relacionado con el paso de las hordas franco-alemanas a Marruecos, pero en esta época se dejan bastantes teatros, por lo que no es seguro el dato. Más probable es la destrucción de Bolonia, Baelo, en Cádiz, aunque la destrucción de la ciudad podía datar de la primera invasión de moros[24] *(Vita Marci.*, 21; *Vita Severi*, 2). R. Thouvenot[25] ya se inclinó a relacionar estas destrucciones con el raid germano. Quizá de estas fechas date el empobrecimiento de Cádiz, ciudad que Avieno a finales del siglo IV describe ya en ruinas *(Ora Mar.*, 270 y sigs.): ... *multa et opulens civitas / aevo vetusto, nunc*

117 y sigs.; S. Rivera Manescau y F. Wattenberg, «Las excavaciones de la granja José Antonio de Valladolid», *BSAA*, 20, 1955, 143 y sigs.

[21] T. Ortego, «La villa romana de Santervás del Burgo (Soria)», *AEspA*, 38, 1965, 86 y sigs.; *íd.*, *Noticiario Arqueológico Hispano*, 3-4, 1954-55, 169 y sigs.; *íd.*, *Celtiberia*, 11, 1961, 183 y sigs.; *CNA*, 6, 219 y sigs.

[22] B. Taracena, «El palacio romano de Clunia», *AEspA*, 62, 1946, 29 y sigs. P. de Palol, *Clunia Sulpicia*, Burgos, 1959, 29 y sigs. Cfr. asimismo, M. Trapote y R. Martín, «Hallazgos monetarios en Clunia de 1958 a 1964», *BSAA*, 30, 1964, 131 y sigs. P. de Palol, con posterioridad, acepta que el área Norte de la Meseta pudo ser afectada por revueltas internas («Etapas de la romanización», *I Symposium de Prehistoria de la Península Ibérica*, Pamplona, 1960, 313 y sigs.), pero sigue aceptando una segunda invasión: «Excavaciones en el foro de Clunia» *Homenaje a Jaime Vicens Vives I*, 153 y sigs.; *íd.*, «Notas de arqueología cluniense», *Pyrenae*, 1, 1965, 181 y sigs.

[23] J. de Mata Carriazo, «Estado actual de las excavaciones de Itálica», *Anuario de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3, 1955, 293 y sigs. A. García y Bellido no cree que esté claro el ataque de los francos y alemanes a Itálica, cfr. *Colonia Aelia Augusta Italica*, Madrid, 1960, 24 y sigs.

[24] Cfr. P. Paris, *Fouilles de Belo*, París, 1926, 26 y sigs. A. García y Bellido, «Las primeras invasiones moras en España», *Anuario del Instituto de Estudios Africanos*, 8, 1955, 21 y sigs.; *íd.*, *Colonia Aelia Augusta Italica*, 23. C. Fernández Chicarro, «Inscripciones alusivas a la primera invasión de moros en la Baetica en el siglo II de la Era», *Actas del I Congreso Arqueológico de Marruecos Español*, Tetuán, 1954, 413 y sigs. R. Premerstein, «Untersuchungen zur Geschichte des Kaiser Marcus», *Klio*, 12, 1912, 167 y sigs. R. Thouvenot, «Les incursions des Maures en Bétique» *Revue des études anciennes*, 41, 1939, 20 y sigs.

[25] *Essai sur la province romaine de Bétique*, París, 1940, 156 y sigs.

egena, nunc brevis / nunc destituta, nunc ruinarum ager est[26]. En la Alta Andalucía la ciudad de Cástulo pudo ser arrasada en el siglo III, muy probablemente por la invasión de los bárbaros, que vivieron sobre el terreno doce años, según el testimonio de Orosio (7, 41, 2). Los edificios del Bajo Imperio, localizados mediante excavaciones arqueológicas sistemáticas, están todos ellos levantados con material de rehecho. Acerca de ellos trataremos más adelante.

El impacto de las invasiones de la segunda mitad del siglo III y de los restantes hechos de armas, así como la peste[27], repercutieron activamente en la economía. Por vez primera regiones económicamente tan ricas como la Bética y el Levante fueron arrasadas, con villas y ciudades destruidas y mermada su población. La crisis del siglo III en Hispania fue fundamentalmente económica como en el resto del Imperio[28] y en gran parte motivada por los acontecimientos enumerados. Esta decadencia indudablemente dejó sentir sus efectos también en Cástulo, tanto los poderes públicos como los particulares estarían sin duda empobrecidos, en contraste con las épocas de plenitud de los siglos I y II. En Cástulo la decadencia especialmente ha de relacionarse con la decadencia de la minería, puesto que de los ingresos derivados de la extracción de minerales debió de vivir la ciudad desde época ibérica y aún antes, cuando era un extenso poblado, en la última Edad del Bronce[29].

Las minas hispanas continuaban en explotación en el Bajo Imperio, aunque no todas[30]. San Cipriano *(Epist. ad. Demtr.,* 12-13), en carta dirigida a Demetríades, escrita en el año 254, alude, en general, al bajo

[26] J. Lafuente, «Fecha histórica de España que parece reflejar el poema de Avieno, *Ora Marítima*», *Crónica del II Congreso Arqueológico del Sudeste Español,* Albacete, 1947, 189. No se sigue esta interpretación.

[27] En el año 250. La peste duró quince años. Hubo otra en época de Valeriano, la cual aún continuaba en la de Galieno. Ello trajo consigo la falta de mano de obra tanto en el campo como en la minería.

[28] R. Bianchi Bandinelli, *Archeologie e cultura,* Milán, 1961, 189 y sigs.; *íd., Inizio e caratteri della tarda antichità nella cultura romana,* Florencia, 1958, 125 y sigs.

[29] Cfr. J. M. Blázquez y J. Valiente *Cástulo III,* Madrid, 1981, 195 y sigs. J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y F. López, *Cástulo V,* Madrid, 1985, 221-255; *íd.,* «La Muela de Cástulo (prov. Jaén) und ihre Siedlungsphäsen», *MM,* 28, 1986, 69-86.

[30] Sobre este período en general, cfr. A. Balil, «Aspectos sociales del Bajo Imperio», *Latomus,* 24, 1965, 886 y sigs.; *íd.,* «La España del Bajo Imperio: problemas y perspectivas de estudio en una nueva etapa de investigación», *Estudios Clásicos,* 57, 1967, 175 y sigs. J. M. Blázquez, *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio, pássim; íd., La romanización II, op. cit.,* págs. 253 y sigs.; *íd., Historia social y económica. La España romana (siglos III-V),* 49 y sigs.; *íd.,* «Conflicto y cambio

rendimiento de las minas, que se encontraban exhaustas, y lo da como síntoma de decadencia. Rostovtzeff, por su parte, se inclina a creer que las minas de plata de la península Ibérica se encontraban agotadas o en gran decadencia ya en el siglo II, y esto viene a explicar la caída económica de la ciudad de Cástulo. No obstante las minas de plata y cobre de la provincia de Huelva alcanzan un rendimiento elevado en el siglo IV, y durante el mismo siglo los emperadores siguen prestando especial atención a la reparación de las vías del noroeste, síntoma de que la explotación de las minas de esa zona es una realidad. A finales del siglo IV Licinio Pacato *(Pan. Theod. Aug.,* 28, 2) menciona, en el panegírico a Teodosio, las minas de oro del noroeste. Las minas de las proximidades de Cástulo, en explotación ya en la época de Aníbal, todavía se encontraban abiertas en el Bajo Imperio[31], como se deduce de las mone-

---

en la Hispania del siglo IV», *Congreso Internacional sobre el siglo IV; íd.,* «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», en *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien,* Bucarest-París, 1976, 63 y sigs.; *íd.,* «La Bética en el Bajo Imperio», *Latomus,* 37, 1978, 445-497. J. F. Rodríguez Neila, «Aspectos del siglo III d.C. en Hispania», *NA,* 2, 1972, 179 y sigs. L. Cracco Ruggini, «Struture socioeconomiche della Spagna tardoromana», *Athenaeum,* 43, 1965, 422 y sigs. P. de Palol, *Castilla la Vieja entre el Imperio romano y el reino visigodo,* Valladolid, 1970. M. Bloch *et al., La transición del esclavismo al feudalismo,* Madrid, 1976. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 289-602,* Oxford, 1964. W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome,* Princeton, 1968. R. Remondon, *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio,* Barcelona, 1967. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire,* Brujas, 1959. M. A. Wes, *Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reichs,* Gravenhage, 1967. J. M. Blázquez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente», *Gerión* 3, 1985, 157-182; *íd., La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella,* Madrid, 1990; *íd., Aportaciones al estudio de La España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990, *íd., España romana,* Madrid, 1996. A. Padilla, *La provincia romana de la Bética (253-422),* Écija, 1989. B. Tsirkin, «The crisis of antique society in Spain in the third century», *Gerión,* 5, 1987, 253-270. La decadencia de Carteia puede arrojar luz sobre la situación de las ciudades hispanas en el Bajo Imperio en la Bética: F. J. Presedo, «La decadencia de Carteia», *Habis,* 18-19, 1987-1988, 445-458.

31 Sobre las minas de Cástulo, cfr. entre otros, R. Contreras, «Precintos de plomo en las minas hispanorromanas de El Centenillo», *Oretania,* 6, 1960, 272 y sigs. C. Domergue y G. Tamain, «Note sur le district minier de Linares-La Carolina (Jaen, Espagne) dans l'Antiquité», *Mélanges de Préhistoire, Archéocivilisation et Ethnologie offerts à V. Varagnac,* París, 1971, 199 y sigs.; *íd.,* «El Cerro del Plomo, mina El Centenillo (Jaén)», *NAH,* 16, 1971, 265 y sigs. G. Tamain, «Los precintos o sellos de plomo del Cerro del Plomo», *Oretania,* 8-9, 1961, 104 y sigs.; *íd.,* «Contribución al estudio de la antigua metalurgia del plomo en España», *Oretania,* 12, 1962, 277 y sigs.; *íd.,* «Contribución al estudio de la arqueología hispanorromana en la zona de El Centenillo (Jaén)», *Oretania,* 23-24, 1966, 286 y sigs. C. Domergue, *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité Romaine,* Roma, 1990. Toda la numerosa bibliografía sobre Cástulo en J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, Jaén, España II. El conjunto arquitectónico del Olivar,* Oxford, 1999, 322-334; *íd., Cástulo, ciudad ibero-romana,* Madrid, 1994.

das recogidas en los alrededores[32]. En El Centenillo, al igual que en las proximidades de Linares, Palazuelos y La Carolina, las monedas recogidas se datan hasta el año 383. Mas el ritmo de explotación debió de ser muy lento. Otras minas cercanas, y los filones de plomo argentífero o plata de Sierra Morena, como los de la mina Diógenes, en Ciudad Real, debieron de dejar de explotarse a finales del siglo II y aún antes. Las minas de Cástulo, Riotinto y del noroeste en los siglos III y IV continuaban siendo de propiedad estatal.

El colapso económico producido por el ritmo lento de explotación minera, unido a las invasiones bárbaras, dio como resultado que la ciudad de Cástulo no pudiera recuperarse. A partir de principios del siglo IV y según las prospecciones y excavaciones arqueológicas sistemáticas, había en Cástulo grandes edificios derruidos, que servían de cantera de sillares para la construcción de otros edificios. Ello está patente en la villa de «El Olivar», situada en el interior de la ciudad, y en las termas[33]. Éstas, excavadas en 1978 y 1979 en la zona alta de la ciudad, al norte, cronológicamente se pueden situar con un margen fuerte de evidencia, en los últimos años del siglo III o primera mitad del siglo IV, es decir cuando aún la institución ciudadana tenía suficiente fuerza para emprender obras de envergadura[34], aunque la reutilización de materiales procedentes de otros edificios están indicando una economía precaria. La misma precariedad denota una basa con inscripción dedicada a Valeriano, localizada cerca del torreón árabe, al sur de la ciudad[35]. Esta basa fue ejecutada entre los años 257 y 260. Es de piedra arenisca, y hay que suponer que la estatua sería de igual material. Contrasta la pobreza del material con otras seis que se hallan en el Museo Arqueológico de Linares, de mármol, dedicadas a particulares de alto rango, que probablemente desempeñaron magistraturas en la ciudad[36].

---

[32] La historia de la evolución económica de Cástulo, en función de la minería, puede verse reflejada en las monedas, acerca de las mismas, cfr. M. P. García-Bellido, «Las series más antiguas de Cástulo», *Numismática*, 26, 97 y sigs.; *íd., Las monedas de Cástulo con escritura indígena. Historia numismática de una ciudad minera*, Barcelona, CSIC, 1983, *pássim*. C. Millán, «La moneda de Cástulo», *Oretania*, 5, 1960, 229 y sigs.

[33] Villa del Olivar, cfr. J. M. Blázquez, *Castulo II*, Madrid, 1979, 109-267. J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «La villa de "El Olivar", Cástulo (Jaén)», *Homenaje a P. de Palol*, Barcelona, 1988. Sobre las termas, M. A. Elvira, «Catas 6, 7, 8» en *Cástulo IV*, Madrid, 1989, 233-248, *pássim*.

[34] M. A. Elvira, «Catas 6, 7, 8», *op. cit.*, 246.

[35] R. Contreras, «Cástulo y el emperador Valeriano», *Oretania*, 23-24, 1966, 245-266; *íd.*, «Miscelánea castulonense II», en *Cástulo IV*, 262.

[36] R. Contreras, «Miscelánea castulonense II», 262.

Esta pobreza de materiales para honrar a un emperador, en contraste con la riqueza de otros para honrar a particulares, se debe, sin duda, a que la basa fue dedicada a Valeriano en plena decadencia de la ciudad de Cástulo, aunque es de notar que aún existían posibilidades económicas, aunque muy reducidas, entre los habitantes de la ciudad para erigir estatuas de gran tamaño y envergadura al emperador, a juzgar por la basa.

Retomando el tema de las termas y para concluir con él, se ha de indicar que de las mismas únicamente se ha excavado la piscina del *frigidarium,* cuyos muros se levantaron a base de sillares en hiladas. Los mismos, de grandes dimensiones, bien tallados, se retiraron sin lugar a duda, de otros edificios ya arruinados, que debían de haber perdido su funcionalidad. Entre los sillares abundan las lechadas de cal y no es raro que para igualar alturas se empleen como calzos ladrillos o piedra redondeada o aristada.

En la villa de «El Olivar», al SE de la ciudad, intramuros, cuya excavación arqueológica sistemática se encuentra en curso, pueden observarse con claridad las vicisitudes por las que pasó la ciudad de Cástulo, desde sus momentos de máximo esplendor hasta los de pobreza. La edificación que ha llegado hasta nuestros días pertenece a una época muy avanzada del Bajo Imperio, aún sin precisar exactamente, mas la misma se ha construido sobre una anterior de la que en varios lugares se conservan los cimientos, cuya descripción puede dar idea aproximada de la magnitud del edificio alzado sobre ellos. En general suelen componerse de dos hiladas de sillares de piedra arenisca amarillenta. La labor de cantería está muy cuidada. Esta cimentación se asienta sobre una cama de piedra más menuda mezclada con arena y piedrecillas. El largo medio de los sillares es de 0,85 m, y el ancho de 0,40 m.

La excavación de la villa de «El Olivar» se comenzó en 1971. Los resultados de esta campaña se publicaron en 1979[37]. En 1985 se reanudaron los trabajos de excavación en el punto en que habían quedado en 1971.

En 1971 se descubrieron las siguientes dependencias: la entrada del edificio, que parece situarse al norte, en donde hay un patio enlosado irregularmente, que aún conserva parte de tres pilastras cuadradas. De ahí se accede por angosta puerta a una estancia de reducidas dimensiones (habitación I), y por unas empinadas escaleras de piedra se desciende a un recinto alargado cubierto por bóveda de medio cañón (habita-

[37] J. M. Blázquez, *Cástulo II, op. cit.*

ción K). Al sur de estos departamentos y contigua a la I hay una pequeña sala cuadrada pavimentada con *opus reticulatum*. Al sur del conjunto descrito se abre un gran patio pavimentado con *opus spicatum* (habitación J), rodeado de una acequia. En sus muros sur y oeste se abren sendas puertas que comunican con espacios pavimentados de losas. La zona que presenta mayor unidad es la situada al NE, constituida por dependencias de carácter termal: *hipocaustum* y piscinas, denominadas habitaciones A y B. La habitación A es parte del *hipocaustum*, en realidad se compone de dos habitaciones de similar constitución, separadas por un muro de aparejo irregular y piedras medianas. Se hallan pavimentadas de hormigón que contiene pequeños trozos de cerámica, arena, piedra menuda y carbón *(opus signinum)*. Sobre él se apoyan pilastras de ladrillo refractario formando calles de aproximadamente 1 m de ancho. Al sur de la estancia A se encuentra la B, consistente en un baño-piscina, construido de hormigón y recubierto de *opus signinum*. Las paredes tienen un fuerte revoco, estando el pie de las mismas recorrido por un baquetón que continúa ascendiendo en los ángulos.

Durante las campañas de excavación de 1985 y 1986 se plantearon dos unidades de excavación, al norte y al sur de lo excavado en 1971, con el fin de continuar el seguimiento de las estructuras descritas. El planteamiento de la zona norte respondió a la localización de la zona servil que se conjetura en la existencia de un *hipocaustum*, dependencias de almacenaje y piscinas. En cuanto a la zona Sur, patios, fuentes, sistemas de conducción de agua, etc., están indicando un área de muy diferente funcionalidad con respecto a la Norte, posiblemente de habitación.

En la unidad Norte se descubrió una piscina, con paredes y suelo recubiertos de *opus signinum* con un espesor de 4 cm, para impermeabilizarla. El recubrimiento parece haberse fraguado en el lugar, por el hecho de que no se aprecian las junturas, cosa que sucedería si se hubieran unido las planchas una vez fraguadas. Para facilitar el vaciado y evitar la acumulación de material de detritus, tiene las aristas «matadas» con un baquetón del mismo material, de un cuarto de círculo y de esta manera el agua podía limpiamente ser evacuada por el desagüe encontrado en la pared norte, que una posterior adecuación del espacio clausuró. La piscina mide 2,5 m lados este-oeste y 1,80 m lados norte-sur. Ahora bien, el lado este lleva adosado un paramento compuesto por piedra de medianas dimensiones, trabada con argamasa, que ciega la primitiva entrada. Este paramento pertenece a una posterior adecuación de la piscina, creemos que para otra funcionalidad, como la de almacén de productos sólidos. En el

momento de adosar el muro, se cerraron el desagüe y los conductos y canales que proveían de agua a la piscina. El modo de fabricación del muro se corresponde con la última fase de utilización de la villa en el Bajo Imperio; en cuanto a la piscina, pertenece a la segunda fase.

En escuadra con el muro norte de la piscina y hacia el norte, parte un potente muro de 9 m de largo y 0,80 a 0,86 m de ancho, su altura oscila entre 0,50 y 0,60 m. Es una poderosa pared, construida con fuerte mezcla de piedra menuda, trabada con argamasa, en cuyas caras exteriores se observan las marcas de los tablones del encofrado. Este muro a partir de la cara este, hacia tal perfil e introduciéndose en él, enlaza con estructuras compuestas de ladrillo y piedra. Recibe asimismo, perpendiculares, paredes de piedra mediana, levemente careada, que proceden del área del *hipocaustum*. Es de suponer sea la pared terminal hacia esta dirección del *hipocaustum*, hecho que aún no podemos afirmar hasta que no se derriben los testigos medianeros. Probablemente, pues, articulando con el gran muro, que denominamos terminal del *hipocaustum*, hay una habitación de 7 m de lado (N-S), que enlaza hacia el este con la zona de *hipocaustum* descubierta en 1971. A cada pared se adosan cuatro series de pilastras pareadas de 0,90 m de alto, compuestas por pares de ladrillos que reciben arquillos de medio punto, componiendo una serie de dieciséis arquerías en toda la extensión de la estancia. En el punto medio de la misma hay una construcción, también de ladrillo refractario. La construcción, rectangular, mide 1,40 m de largo y 0,70 m de altura. En las caras Sur y Norte se practicaron dos pares de conductos cuadrados de 0,28 m de lado que se comunican entre sí. Arquerías y conductos se asientan sobre una consistente capa de hormigón de alrededor de 7 cm de grosor.

En la zona sur desde el patio de *opus spicatum* circundado por una acequia y un potente muro, se pasa a una amplia zona de enlosado de buenas proporciones, dirección este-oeste, que articula en ángulo, al oeste, con otra zona, también enlosada (dirección norte-sur), aunque con más tosquedad. Estos dos enlosados limitan un vasto patio abierto, pavimentado con *opus spicatum*, que debió de estar columnado, puesto que en su superficie se dejaron en reserva, sin pavimentar, determinadas zonas para recibir basas de columnas. El patio de *opus spicatum* se pierde hacia el este, deteriorado por la maquinaria agrícola, ya que se hallaba muy superficial. Al oeste limita con la cimentación que correspondería a la fase primera que ya se ha descrito. Este tipo de cimentación puede observarse en numerosas zonas excavadas, sobre todo en el área Sur. Las habitaciones que se descubrieron en 1971 se levantaron con fuertes sillares, de grandes dimensiones, reutilizados, quizá de la misma villa derruida a consecuencia de las invasiones

germanas, puesto que entre ellos se han encontrado algunos con restos de inscripciones, otros con entalles, o agujeros para grapas, relieves. Las diferencias de niveles se salvan, como en la piscina del *frigidarium*, con calzos de ladrillo o piedra. A pesar de que la construcción se ha levantado con este material reutilizado, los muros, a veces de gran potencia, son de estructura correcta. Aún puede apreciarse que los constructores de esta segunda fase disponían de medios técnicos y económicos para levantar un edificio sólido y cómodo. Creemos que en esta segunda fase se utilizarían el conjunto termal, así como los patios y zonas ajardinadas rodeadas de acequias. Existe una tercera fase, de plena decadencia, que detectamos en el área sur, que a continuación se describe: el enlosado norte-sur, aludido arriba, y el patio de *opus spicatum* limitan al sur con una habitación absidial, de cabecera semicircular. En dicha habitación se reconocen diversas adecuaciones del espacio correspondientes a las distintas fases constructivas de la villa: 1.ª fase: la correspondiente a la potente cimentación varias veces aludida. 2.ª fase: sobre esta cimentación se construye la habitación absidial, en cuya cabecera y brazos se reconoce el material reutilizado de otros edificios anteriores de magnitud, restos de cornisas, dinteles, grandes sillares. Probablemente a esta segunda fase pertenece un tosco enlosado que recorre la estancia. Las dimensiones de la misma aún no se han determinado, porque se introduce hacia el oeste, zona sin excavar. 3.ª fase: se corresponde con una nueva adecuación del espacio y con la época en que Cástulo se debía de encontrar en la mayor decadencia[38]. El espacio de la habitación absidial disminuye al adosar a los muros por el interior de la estancia unos muros de sillarejo trabados con argamasa, estos muros, de muy mala factura, siguen la misma técnica que aquel que se adosó a la piscina de la zona norte.

[38] Cástulo desaparece en la Edad Media. Es una lenta devastación la que sufre hasta nuestros días a costa de las construcciones de los municipios y cortijadas vecinos. Cuando se celebró el XI Concilio de Toledo (año 675), la diócesis que tenía sede en Cástulo —al Concilio de Iliberris, celebrado poco después del año 300 y antes del 314, asiste el primer obispo castulonense del que se tiene noticia, Secundino, acompañado de su presbítero Turino. Esto da idea de la temprana cristianización de Cástulo— ya no existía, siendo durante la dominación árabe cuando el castillo del que aún puede verse una torre fue construido a expensas de gran parte de los sillares de las murallas. En el manuscrito de Rosarte *(Memoria del ingreso en la Real Academia de la Historia,* Madrid, 1799) se dice que Mohamed Abbencobba hizo llevar a Baeza muchos mármoles y otras piedras de Cazlona para edificar el Alcázar por el año 731. Llegada la Baja Edad Media se encuentra varias veces citada por don Martín Jimena como ciudad a Cástulo, bien que con escasa población, aunque en el año 1473 determina el Ayuntamiento de Linares derribar lo que de ella quedaba porque servía solamente de refugio a ladrones que por entonces infestaban la zona. Efectivamente y aún antes de esta época, Cástulo era ya un descampado como puede suponerse de las tres reales cédulas que existen en el Archivo Municipal de Lina-

Cástulo, como la mayoría de las ciudades ibero-romanas de Hispania, estaba amurallada. Era lo que en las fuentes se llama *oppidum*, denominación que da Plinio *(NH*, 3, 71) a Cástulo al hacer referencia a la ciudad. La muralla de Cástulo de época romana, asentada sobre otra de época ibérica, debió de arruinarse en el transcurso del tiempo, durante la ocupación romana de la ciudad, en la larga época de paz que siguió a la misma. En general en las ciudades hispanas a consecuencia de la amenaza de las invasiones las murallas se reconstruyen, fenómeno que se acusa en todo el Imperio. Así pues los emperadores dictan normas específicas. Se levantan bajo la vigilancia de las autoridades locales y todos debían participar. Como mano de obra se utilizaron los *collegia* (Mal., 12). Más tarde los ciudadanos estaban obligados a participar en los trabajos *(C. Th.*, 16, 10) y las autoridades de las provincias vigilaban el cumplimiento de esta norma *(C. Th.*, 15, 1). Las fortificaciones hispanas de finales del siglo III han sido estudiadas por Richmond[39], B. Taracena[40], A. Balil[41] y A. García y Bellido[42]. Ciudades amuralladas

---

res, estudiadas por Sánchez Caballero («Historia de la independencia de Linares I», *Oretania*, 11, 1962, 183 y sigs.) y referentes todas ellas al pleito que Baeza y Linares sostuvieron por la pertenencia de la Dehesa de Cazlona. El rey Fernando III otorga el descampado de Cástulo a Linares, solución confirmada por sus sucesores, Alfonso X el Sabio, Fernando IV el Emplazado y Alfonso XI. Por otro lado, consideramos interesante que el mismo día que las tropas de Fernando III (30 de noviembre de 1227) conquistaron Linares, Cástulo pasaba a formar parte de la Corona de Castilla.

39 «Five town-walls in Hispania Citerior», *JRS*, 21, 1931, 86 y sigs.; *íd.*, *The City Wall of Imperial Rome*, Oxford, 1930, *pássim*. Una fortificación del siglo III debe de ser quizá el *castellum* romano de San Pedro de Latarce, Valladolid, cfr. F. Wattenberg, *Homenaje al prof. Cayetano de Mergelina*, Murcia, 1961-1962, 845 y sigs. El amurallamiento de algunas ciudades no es síntoma de crisis, sino de enriquecimiento y ennoblecimiento, según la tesis de R. Rebuffat, «Enceintes urbaines et insecurité en Maurétanie Tingitane», *MEFRA*, 86, 1974, 501 y sigs. En general: S. Johnson, *Late Roman Fortifications*, Londres, 1983; C. Fernández Ochoa, «Urban Fortifications and Land Defense in Later Roman Spain», *XII Roman Frontiers Spains (1995)*, Oxford monographs, 1997, 343 y sigs. Cepas y los ingleses (A. Kings y M. Henig, *The Roman West in Third Century. Contributions from Archaeology and History*, Oxford, 1981) tienden a minimizar los efectos de la crisis del siglo III. Cástulo fue arrasada totalmente. La ciudad del siglo IV se reconstruye con los restos anteriores.

40 «Las fortificaciones y la población de la España Romana», *CASE*, 4, 1949, 421 y sigs.

41 «La defensa de Hispania en el Bajo Imperio» *Zephyrus*, 11, 1960, 179 y sigs; *íd.*, «Sobre las fortificaciones del Bajo Imperio en Hispania. Las puertas de la muralla de Barcino», *Actas del I Congreso Español de Estudios Clásicos*, 279 y sigs.; *íd.*, «La defensa de Hispania en el Bajo Imperio. Amenaza exterior e inquietud interna», *Legio VII Gemina*, 601 y sigs.

42 *Urbanística de las grandes ciudades del Mundo Antiguo*, Madrid, 1985. También Arias Vilas, *Las murallas romanas de Lugo*, Santiago de Compostela, 1972, con un breve estado de la cuestión sobre las invasiones y resumen sobre las fortificaciones de la época.

en el Bajo Imperio fueron Gerona, Barcino, Ilerda, Caesaraugusta, Nemanturissa, Pompaelo, Iruña, Veleia, Contrebia Leukade, Astúrica Augusta, Castra Legionis VII Geminae, Lucus Augusti, Conímbriga, Montemor-o-novo, Carium, Norva Caesarina, Emérita Augusta, Toledum, Uxama, Caparra, Augustobriga, Ilici, Palencia, Cástulo y Baelo. Las murallas de los castros de la provincia de Salamanca, como Yecla, Lumbrales e Iruña, estudiados por J. Maluquer[43], deben de datar de esta época a juzgar por el tipo de puerta, pues durante la conquista romana se demolieron las murallas, como lo hizo Catón en el año 195 a.C. (Liv., 34, 17; Zon., 9, 17, 5; Plut., *Cat.*, 10; Ap., *Ib.*, 41; Front., 1, 1, 1), de lo que queda confirmación arqueológica probablemente en la destrucción de Ullastret (Gerona)[44]. De esta fecha datan las fortificaciones con muralla de la Torre de la Cruz, Villajoyosa, la muralla de Ager[45], entre otras.

En Cástulo se conserva, sobre todo en la zona norte, bastante porción de muralla[46]. Está constituida de sillares de tamaño mediano de piedra arenisca, sin que se note en ninguna de sus partes la existencia de mortero. El aparejo es desigual y no forma casi nunca hiladas regulares. En algunos lugares, en la zona Este puede apreciarse algún aparejo, si no ciclópeo, al menos de mayor tamaño que el normalmente usado en la muralla. Se observa la existencia de torreones cuadrados, colocados a intervalos casi regulares. En la zona sur se encuentran asimismo restos abundantes de lo que fue la muralla romana. Aquí su fábrica es de *opus caementicium*. En la parte baja de los torreones quedan huellas de muros, formados por grandes sillares que creemos prerromanos o de comienzos de la dominación romana, nos inclinamos por esta última época, en razón de que entre los parámetros se han hallado sillares con relieves ibéricos.

La muralla de Cástulo hay constancia de que se restauró en época romana, según una inscripción referida a Quinto Torius Culleo[47]. En ella se

---

[43] *Carta arqueológica de España. Salamanca*, Salamanca, 1956, 74 y 121.

[44] J. de C. Serra Ráfols, «Poblado ibérico de Castellét de Banyoles», *Ampurias*, 26-27, 1964-1965, 116; *íd.*, «Un episodi de la Historia de Catalunya», en *Homenaje a Jaime Vives*, Barcelona, 1965, 167 y sigs.

[45] R. Pita Merce, «Notas de Arqueología de Cataluña y Baleares», *Ampurias*, 24, 1962, 316.

[46] Fue excavada durante la campaña de 1971, y publicada en J. M. Blázquez, *Cástulo II*, *op. cit.*, 268-282.

[47] La inscripción referida a él es la núm. 3270, *CIL, II*. Acerca de la misma, cfr. R. Contreras, «Un gran bienhechor de Cástulo: Quinto Torio Culeón», *Oretania*, 20, 1965, 63-96. J. M. Blázquez, *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, 299-302.

mencionan las donaciones realizadas por este personaje, entre ellas la de un terreno para construir baños públicos *(ad balineum aedificandum)*, y el haber restaurado a su propia costa los muros de la ciudad, arruinados por el transcurso del tiempo *(quod muros vetustate collapsos de pecunia sua refecit)*. Según H. G. Pflaum[48] Q. Torius Culleo vivió en el siglo III, pero R. P. Duncan-Jones[49] cree que la inscripción debe datarse entre los años 120 a 160 d.C., basándose en su estilo literario simple y austero. Sea de una u otra fecha no parece posible que esta restauración costeada por Q. Torius se realizase a consecuencia de un peligro inmediato de invasión, sino más bien como símbolo de la riqueza de que aún disfrutaría Cástulo con anterioridad a los ataques generados por francos y alemanes. El proyecto de edificación de baños públicos que se menciona en la inscripción, la consolidación de la calzada que desde Cástulo conduce a Sisapo (Almadén), el colocar estatuas en el teatro[50] —Venus Generadora y Cupido— y el dar banquetes populares, también citados en la inscripción, son síntomas de lo expuesto. No sabemos si con posterioridad a esta restauración de la muralla hubo otra, provocada por los daños que supuestamente infligirían los ataques bárbaros; la excavación de la misma en la zona norte no ha aportado datos al respecto.

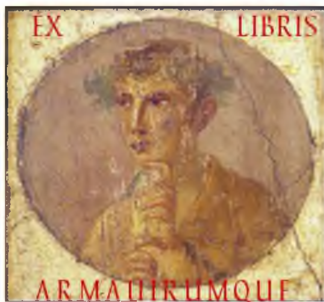
---

[48] *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut Empire Romain III*, París, 1961, 1049.

[49] «The Procurator as Civic Benefactor», *JRS*, 64, 1974, 84.

[50] Cástulo contaba con un teatro, en el que en el año 154 se celebraron competiciones de coros, el único testimonio de estos espectáculos de que se tiene noticia celebrado en la Península. Este monumento se encontraba junto a la muralla, al norte de la ciudad, en las proximidades de unos grandes depósitos de agua. Del teatro se conservan aún visibles unos grandes lienzos. Falta todo el graderío probablemente utilizado para las construcciones modernas. Los cimientos están hechos de hormigón. Todos los fragmentos que se han hallado reutilizados en construcciones, Puente Quebrada, edificios públicos, y que por sus característicos relieves debieron de pertenecer al teatro, están labrados en piedra caliza. Se hallan recogidos en J. M. Blázquez *et al.*, *Cástulo IV*, *op. cit.*, 283 y sigs. Aunque la fecha de las piezas escultóricas del teatro es difícil de precisar, lo más probable es que se daten en el siglo II o quizá en la época de los Severos. Asimismo existía en Cástulo circo, localizado por prospección de superficie, aunque aún sin excavar. A él se alude en la citada inscripción a Q. Torius *(editis per biduum circens)*. Otras dos inscripciones (Cornelia Marulina) citan asimismo la celebración de juegos circenses (cfr. A. d'Ors, «El conjunto epigráfico del Museo de Linares (IV)», *Oretania*, 7, 1961, 34-38). Ha de indicarse que la existencia del circo no se acredita con seguridad absoluta, sino con un cierto margen de reserva, puesto que los juegos circenses, a falta de circo, podían celebrarse en los anfiteatros.

Tercera parte



Capítulo primero

La mitología entre los hebreos y otros pueblos del Antiguo Oriente

Desmitologización en la religión hebrea

Una concepción mítica en estado puro no está expresada en los libros que forman la Biblia. La religión de los hebreos, en sus trazos específicos, es desfavorable a los mitos. El monoteísmo religioso de los hebreos, que acabaron por imponer los grandes profetas de Israel, no admite mitos auténticos, ya que los actores de los mitos son los dioses. El elemento fundamental de los mitos se refiere a los fundamentos puestos en el tiempo primordial. Israel, al no aceptar las leyendas de la mitología antigua de Egipto, de Babilonia y de Canaán, transforma la estructura del mito. Esta transformación produce la impresión de una desmitologización. Se ha aceptado por algún autor que se abre camino de este modo a una concepción opuesta a la mítica, orientada más al futuro escatológico que al origen ejemplar del principio primordial. No se puede descartar, sin embargo, totalmente, la posibilidad de la formación de mitos específicamente hebreos.

En la Biblia no se detectan mitos de carácter politeísta frecuentes en la mitología del Oriente, pero esto no descarta que no existiera la idea de un tiempo primordial.

A comienzos del siglo XX la escuela de historia de las religiones intentó demostrar en qué medida la mitología de Babilonia ha formado parte, quizás, del patrimonio cultural de Israel. Se ha subrayado la influencia mítica babilónica en los himnos y profecías de Israel.

La Biblia hebrea comienza con los relatos de la creación, del paraíso, del diluvio universal, de la torre de Babel y de los gigantes, que se refieren a la historia de los orígenes y son la introducción a la vocación de Abraham. Los dos relatos de la creación son muy reservados en la dimensión mítica de su contenido. El escrito sacerdotal (Gn., 1-2, 1) sobre la creación es el siguiente (Cantera Burgos e Iglesias González):

> 1 1 Al principio creó Elohim los cielos y la tierra. 2 Ahora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Elohim se cernía sobre la haz de las aguas.
>
> 3 Y dijo Elohim: «Haya luz», y hubo luz. 4 Vio Elohim que la luz era buena y estableció Elohim separación entre la luz y las tinieblas; 5 Elohim llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Y atardeció y luego amaneció: día uno.
>
> 6 Dijo después Elohim: «Haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras.» 7 Hizo, pues, Elohim el firmamento, puso separación entre las aguas que había debajo del firmamento y las aguas que había por encima de éste. Y así fue. 8 Llamó Elohim al firmamento cielos. Y atardeció y amaneció: día segundo.
>
> 9 Dijo Elohim después: «Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un solo lugar y aparezca lo seco.» Y así fue. 10 Elohim llamó a lo seco tierra y a la reunión de las aguas llamó mares. Y vio Elohim que estaba bien.
>
> 11 Luego dijo Elohim: «Brote la tierra verdín, hierba germinadora de simiente y árboles frutales generadores de fruto conforme a su especie en que se contenga su semilla, sobre la tierra.» Y así fue. 12 Brotó, en efecto, la tierra verdín, hierba germinadora de simiente conforme a su especie y árboles generadores de fruto en que se contiene su semilla con arreglo a su especie. Y vio Elohim que estaban bien. 13 Y atardeció y luego amaneció: día tercero.
>
> 14 Dijo Elohim después: «Haya lumbreras en el firmamento de los cielos para poner separación entre el día de la noche y que sirvan de señales para estaciones, días y años. 15 Sean también a modo de lumbreras en el firmamento del cielo para lucir sobre la tierra.» Y así fue. 16 Hizo, pues, Elohim los dos grandes luminares —el luminar mayor como regidor del día y el luminar menor como regidor de la noche— y las estrellas. 17 Elohim los puso en el firmamento celeste para lucir sobre la tierra, 18 para regir el día y la noche y poner separación entre la luz y las tinieblas. Y vio Elohim que estaba bien. 19 Y atardeció y luego amaneció: día cuarto.

[20] Dijo Elohim después: «Pululen las aguas en el pulular de animales vivientes y vuelen los volátiles sobre la tierra, por la superficie del firmamento de los cielos.» [21] Creó, pues, Elohim los grandes cetáceos, y todo animal viviente que bulle de que pululan las aguas, conforme a su especie, y todo volátil alado, según su especie. Y vio Elohim que estaba bien. [22] Elohim los bendijo, diciendo: «Procread y multiplicaos y henchid las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra.» [23] Y atardeció y luego amaneció: día quinto.

[24] Dijo Elohim después: «Produzca la tierra animales vivientes conforme a su especie: ganado, reptiles y bestias salvajes con arreglo a su especie.» Y así fue. [25] Hizo, pues, Elohim las bestias salvajes conforme a su especie, los ganados con arreglo a su especie y todos los reptiles del campo según su especie. Y vio Elohim que estaba bien.

[26] Entonces dijo Elohim: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra.»

[27] Creó, pues, Elohim al hombre a imagen suya, a imagen de Elohim creole, macho y hembra los creó.

[28] Luego Elohim los bendijo y díjoles Elohim: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo y en todo animal que bulle sobre la tierra.»

[29] Dijo también Elohim: «Ha aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera, y todo árbol que contenga en sí fruto de árbol seminífero: os servirá de alimento; [30] y a toda bestia salvaje, toda ave del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra, cuanto encierra en sí espíritu vital, [señalo] por alimento toda hierba verde.» Y así fue. [31] Elohim vio todo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien. Y atardeció y luego amaneció: día sexto.

2[1] Quedaron, pues, acabados los cielos, la tierra y todo su cortejo astral.

Este texto es una doctrina enriquecida a lo largo de los siglos. No se encuentra en él ninguna huella semimitológica. El lenguaje es analítico totalmente.

Fe e imagen científica del mundo, tal como entonces se entendían, se entrelazan sin ningún problema. Dios libremente ha creado el cielo y la tierra. Esta creación carece de analogías. El texto describe el estado caótico origen de la tierra. Para interpretar este relato actualmente se prescinde cada vez más de partir de imágenes y nociones mitológicas de las religiones vecinas a Israel.

La palabra hebrea para indicar el océano primordial, *tehom*, está emparentada con Tiamat, dragón babilónico del caos; pero tan sólo

es un préstamo lingüístico. No se acepta en la actualidad, como se supuso durante mucho tiempo, que el autor del relato sacerdotal empleara imágenes semíticas para aclarar el estado primigenio del caos. Los conceptos expresados son tópicos cosmológicos. La creación es un producto de la voluntad personal de Dios, no es un reflejo de la naturaleza divina, Dios crea mediante la palabra. Esta concepción está emparentada con creencias mágicas que Israel fue purificando a lo largo de los siglos, prescindiendo de todo planteamiento mágico. El día es luz primigenia, la noche es la oscuridad caótica.

El firmamento se representa como una masa gigantesca en forma de campana, concepción que aparece en otros libros bíblicos (Sal., 19, 2; Job, 37, 18). Las aguas que se hallaban bajo la bóveda celeste fueron reunidas y se les asignó el mar. Este límite permite la aparición de la tierra bajo el cielo, que reposa sobre las aguas primordiales. Las aguas del océano celeste se encuentran sobre el firmamento. En muchas mitologías, de Egipto, Sumer y Fenicia, el océano, el mar primigenio, es origen de la vida.

A continuación, la palabra creadora de Dios hace aparecer el mundo vegetal sobre la tierra. De hecho podía haber ideas arcaicas sobre la madre-tierra en esta concepción.

En la creación de los astros se documenta un *pathos* antimítico. Son creaturas de la voluntad de Dios. Ellos no crean la luz. El texto rechaza el poder de los astros de carácter divino. El autor sacerdotal del relato de la creación rehúsa dar honores divinos a los astros, cuyo culto penetró en la religión israelita al final de la monarquía (2 Re., 23, 11), en tiempos de la reforma de Josías (641-609 a.C.). Éste suprimió los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol a la entrada del templo de Yahveh, junto al aposento del eunuco Netanméleck, que se hallaba en los antepatios, e hizo quemar en el fuego los carros del sol.

Los primeros seres vivos creados son los seres míticos, los monstruos marinos y, después, los peces y las aves. Sigue la creación de los animales que viven sobre la tierra. Finalmente creó Dios la humanidad semejante a él. La concepción de que Yahveh forma al hombre de la tierra tiene paralelos en las mitologías de Mesopotamia y de Egipto.

En varios mitos antiguos orientales un dios forma a un hombre o a otros dioses a semejanza suya. En Egipto, el faraón era imagen viviente de dios en la tierra. Esta semejanza en la Biblia no excluye el aspecto corporal, lo espiritual y lo somático, pues todo el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Este texto bíblico, entre las mitologías antiguas, es el único que habla de la semejanza del hombre con Dios. El Salmo 8 afirma que el hombre fue hecho poco menos que los ángeles,

Elohim. Este texto sostiene que Yahveh está rodeado de seres celestes, de ahí el uso del plural, idea que se afirma en otros pasajes bíblicos (1 Re., 22, 19-20; Job, 1; Is., 6). Estos Elohim son sabios (2 Sm., 14, 17-20) y buenos (1 Sm., 29, 9). En la semejanza del hombre con Dios se halla una concepción antropomórfica de Yahveh.

El hombre fue creado semejante a Dios para dominar la tierra. En los mitos de la creación de Sumer y de Babilonia el hombre es creado para trabajar para los dioses. Dios creó no sólo al hombre, sino también a la mujer. Este relato no se vincula con mitos, especulaciones gnósticas, divinización del sexo, o con el ascetismo. En la religión cananea el hombre participaba de lo divino mediante la prostitución sagrada.

Después de la creación Yahveh descansó. En la epopeya babilónica de la creación del mundo, Marduk, que es el dios creador, es glorificado por los dioses superiores, recitando sus cincuenta nombres.

La narración bíblica es totalmente diferente en el final del relato. Con este descanso Dios instituye el sábado. Este relato es único dentro de las cosmologías orientales. Data de la época del destierro de Babilonia, pero sus raíces son mucho más antiguas. Sólo se puede hablar de la dependencia de este relato respecto a otros mitos de religiones del Oriente en un sentido restringidísimo, al no describirse lo que es el acto creador, aunque queda un eco del pensamiento cosmológico del Oriente Antiguo. En la narración bíblica no aparece ningún combate entre dos principios cósmicos primordiales personificados, ni enemistad contra Dios. El caos no tiene fuerza propia. Ningún texto de Ugarit se parece nada al relato bíblico. La fe en Yahveh impedía al autor hablar en tono mitológico de combate de dioses, o divinizar la naturaleza.

Se ha eliminado de este relato toda representación dualista de la lucha entre Dios y los monstruos del caos. Es mítica en dicha narración la idea de un tiempo primordial, de un origen del mundo, que lo contiene en todos sus elementos. La historia de la creación ha perdido así la posibilidad de insertarse en el culto. Queda reducida a un suceso pasado. Sólo es la base de la historia posterior. Se ha abandonado la posibilidad de ritualizarla en el culto como suceso del origen. Es simplemente una historización del mito.

Un segundo relato de la creación puede leerse en Génesis, 2. Es de tipo mesopotámico, posiblemente filtrado a través de la religión cananea.

Como punto de comparación con el relato bíblico se examinan brevemente varias mitologías de Sumer, de Babilonia y de Fenicia.

Cosmología de Sumer

Los sumerios ya especulaban sobre la naturaleza del universo, su origen y su funcionamiento. En el III milenio a.C. aparecieron en Sumer una cosmología y una teología. Los autores de los mitos se proponían exaltar a los dioses y sus hazañas. Admitían sin reparos las nociones de la teología de su tiempo. No se ocupaban de los orígenes ni de su evolución.

Los sumerios parten de datos relativamente objetivos y concretos, basados en la apariencia. Sintieron la necesidad de explicar el origen de los elementos cósmicos y de fijar entre ellos un orden de sucesión. Esta cosmogonía, que en principio se confunde con la teogonía, no ha quedado, en su conjunto, expuesta en ningún lugar. El más grande mito de la creación en lengua sumeria lleva por título *Enki y el orden del mundo,* obra que S. N. Kramer fechaba en el III milenio a.C. Por el contrario, A. Falkenstein lo data en el período de Isin (2003-1794 a.C.).

El mito sumerio habría sido reelaborado por los semitas. Los mitos de la creación redactados en lengua sumeria son, pues, anteriores a los escritos en lengua acadia. Hay, sin embargo, una interdependencia entre los mitos de la creación en sumerio y en acadio.

Hasta el II milenio a.C., no aparecen en Mesopotamia verdaderos mitos de la creación, pero se detectan huellas de la creencia de sus habitantes en un ordenado desarrollo de la creación que aparece en textos redactados en lengua acadia presargónica y sargónica. Es una documentacion escasa, que L. Cagni extrae de la onomástica.

Cosmogonía sumeria

S. N. Kramer ha llegado a las siguientes conclusiones después de examinar diferentes textos sumerios de carácter cosmogónico:

1.° En una cierta época el cielo y la tierra formaban una unidad.

2.° Ya existían algunos dioses antes de la separación de la tierra y del cielo.

3.° Cuando esta separación de la tierra y el cielo tuvo lugar, fue el dios del cielo An el que se llevó el cielo, y el dios del aire, Enlil, la tierra.

El investigador americano señala algunos puntos que no estaban ni formulados, ni implicados en estas afirmaciones:

1.° ¿Se creía que el cielo y la tierra habían sido creados? Y en caso afirmativo ¿por quién?
2.° ¿Cómo era la forma del cielo y de la tierra tal y como la representaban los sumerios?
3.° ¿Quién había separado el cielo de la tierra?

Kramer encontró textos sumerios que responden a estas tres preguntas. A la primera cuestión halla respuesta en una tablilla que contiene la lista de los dioses sumerios, en la que la diosa Mammu, cuyo nombre se escribe con el pictograma del vocablo «mar», es designada como «la madre que da la vida al cielo y a la tierra». El cielo y la tierra los imaginaban los sumerios como producidos y creados por el mar primitivo.

A la segunda pregunta responde el mito que lleva por título *El ganado y el grano*. Los sumerios imaginaban el cielo y la tierra reunidos como una montaña, cuya base era la sede de la tierra y cuya cima era la cumbre del cielo.

En un poema que cuenta la invención de la azada se indica que Enlil, dios del aire, separó el cielo de la tierra.

La cosmogonía de los sumerios según Kramer consistía en los siguientes puntos:

1.° En un principio existía el mar primordial. Nada se dice de su origen, ni de su nacimiento. Los sumerios, probablemente, creían que había existido siempre.
2.° Este mar primordial produjo la montaña cósmica, compuesta del cielo y la tierra, aún entremezclados y unidos.
3.° Personificados y concebidos como dioses de forma humana, el cielo, llamado dios An, representó el papel del macho y la tierra, Ki, la hembra. De su unión nació el dios del aire Enlil.
4.° Enlil separó el cielo y la tierra; mientras su padre, An, se llevaba el cielo, Enlil se llevaba la tierra, su madre. La unión de Enlil con su madre, la tierra, originó el universo organizado: la creación del hombre, de los animales, de las plantas, y el establecimiento de la civilización y la invención del arado y del azadón.

Los primeros dioses se confundían con elementos cósmicos: cielo, tierra, aire y agua. Los dioses cósmicos engendraron otros dioses. Eran

considerados como los verdaderos creadores, organizadores y mantenedores del cosmos. Cada dios tenía a su cargo un determinado elemento del universo, según reglas bien establecidas.

Otros dioses se repartían el gobierno de los cuerpos celestes: el sol, la luna y los planetas; las fuerzas atmosféricas como el viento, el rayo y la tempestad; y en la tierra las montañas y las llanuras; los elementos de la civilización, como las ciudades, los estados, los diques, los campos y las granjas y ciertas herramientas de trabajo, como el pico, el molde de fabricar ladrillos y el arado.

En el panteón sumerio los dioses estaban jerarquizados, como los hombres en la tierra. Los sumerios elaboraron la teoría del poder creador de la palabra divina.

Para los sumerios el universo era un terreno reservado a los dioses. Los dioses, cuando su presencia en el universo no era necesaria, vivían en las montañas del cielo y de la tierra. El dios Luna se desplazaba en barca, el dios Sol en carro y el dios de la tempestad en las nubes.

El tercero de los grandes dioses sumerios es Enki, dios del abismo, del océano y de la sabiduría. Se ocupaba, de acuerdo con Enlil, de las actividades de la tierra. Enki decretó el destino de Sumer. Enki bendijo los árboles y las cabañas, los bueyes y los pájaros, la plata y el oro, el bronce y el cobre, así como a los habitantes del país de las montañas negras (¿Etiopía?). Enki llenó los ríos Tigris y Éufrates de agua y encargó al dios Enbilulu que cuidase de ellos. Él llenó de peces los ríos y entregó su cuidado al hijo de Kesh. Regulaba los movimientos del mar (el golfo Pérsico) y nombró responsable a la diosa Sirara. Los vientos los confió al dios Ishkur, que cabalgaba sobre el trueno y sobre la tempestad. Se ocupó, a continuación, del arado y del yugo, de los campos y de la vegetación.

El azadón y el molde de ladrillos los entregó Enki al cuidado de Kabta, dios de los ladrillos. Fabricó el instrumento de construcción llamado *qugum*. Cimentó las casas y los edificios confiándolos al cuidado de Mushdamma, el gran constructor. Al rey de la montaña, Sumugan, encargó la vigilancia de la vida vegetal y animal. Finalmente levantó establos y rediles, cuyo cuidado encargó a Dumuzi, dios-pastor.

Los sumerios el buen gobierno no sólo lo confiaban a determinados dioses, sino a leyes y a fuerzas impersonales, así como a reglamentos divinos. En el primer análisis de los elementos de la civilización un poeta catalogó, en un mito, cerca de cien, de los que sólo sesenta son inteligibles en el texto. Estos elementos son, fundamentalmente, las instituciones, ciertas funciones de la jerarquía sacerdotal, los objetos de culto y comportamientos del espíritu.

En otro mito sumerio Inanna, diosa protectora de Uruk, reina del cielo, quiso aumentar la prosperidad de su ciudad y convertirla en el centro de la civilización sumeria, para lo cual se dirigió a Eridu, que había sido el centro, hasta entonces, de la civilización, donde Enki habitaba en el abismo de las aguas y tenía las leyes divinas fundamentales de la civilización. Inanna planeó arrebatárselas. Enki, prendado de sus encantos, envía a su mensajero Isimud. Durante el festejo le entrega Enki las cien leyes divinas que Innana se lleva en su barca celeste. Una vez que se le pasan los efectos del banquete, Enki se entera de que le han sustraído las leyes divinas. Ordena a Isimud y a sus monstruos marinos que persigan a Inanna y que en la primera parada le quiten la barca celeste y le permitan continuar su viaje. Finalmente Ninshubur impidió que en las paradas Isimud y los monstruos marinos se apoderaran de las leyes, que llegaron a Uruk.

Cosmogonía babilónica

Los dos principales mitos de la creación, redactados en lengua acadia, son el de *Atrahasis* y el *Enuma elish*. El primero, el *Mito de Atrahasis*, se fecha, con mucha probabilidad, en tiempos de la I dinastía de Babilonia. El original debía de tener 1.245 versos. El *Mito de Atrahasis* se copió varias veces en los períodos tardo-asirio y tardo-babilónico. El mito trata del mundo divino en los orígenes de la creación, del destino del hombre y del diluvio. El contenido del mito es de suma importancia para el relato bíblico. La descripción acadia más antigua del diluvio es la que se lee en este mito. Dicha narración es la inspiración, con toda probabilidad, de la tablilla XI del *Poema de Gilgamesh* y de los capítulos 6-8 del Génesis.

El *Enuma elish*, que recibe este nombre por las primeras palabras del relato, comienza afirmando que al principio no existía en el cielo nada de lo que ahora se observa, ni en la tierra. El mito continúa con la declaración de que la mezcla de las aguas, hecha por Apsu y por Tiamat, o sea, de las aguas de debajo del suelo (Apsu) y de las aguas saladas del mar (Tiamat), originó toda la creación, comenzando por la procreación del dios. Las aguas en este relato se consideran una pareja compuesta de varón y hembra, que es el principio generador.

Sigue la narración de la lucha por el predominio de los dioses. Los más jóvenes se rebelan contra Apsu y Tiamat, que eran sus padres. Los progenitores pretendían destruirlos y prepararán un ejército a cuyo mando colocan a Kingu. En tal situación Marduk, dios de la dinastía

de Babilonia desde tiempos de Hammurabi, es el único que se atreve a enfrentarse a Apsu, a Tiamat y a Kingu. Los restantes dioses reconocen el primado de Marduk, que mató a Apsu, a Tiamat y a Kingu.

Marduk con el cuerpo de Tiamat y la sangre de Kingu creó el cielo físico, todos los seres de la tierra y al hombre. Este mito fundamenta el primado de Marduk, y trata detenidamente de la creación del mundo y del hombre.

L. Cagni fecha este poema a fines del II milenio a.C. La redacción más completa proviene de la biblioteca de Assurbanipal (668-627 a.C.) en Nínive.

Lara Peinado y García Cordero recogen la sistematización de J. Le Gruen sobre los paralelismos y las diferencias entre la Biblia y el *Enuma elish.*

Génesis	*Enuma elish*
Al principio creó Dios los cielos y la tierra.	Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado; y abajo la tierra no tenía nombre.
Caos creado por Dios.	Caos inicial, anterior a los dioses y de donde ellos tienen su origen.
Este caos es tenebroso y acuoso.	Este caos es acuoso.
Tehom no personificado.	Dos principios: Apsu y Tiamat, personificación de las aguas dulces y saladas respectivamente.
El espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.	Teogonia: creación de numerosos dioses (Lahmu, Lahamu, Anshar, Kishar, Anu, Nudimmud, Mummu, etc.).
Mediante la palabra todopoderosa Elohim crea la luz y la separa de las tinieblas.	Marduk ensaya la eficacia de su palabra y hace desaparecer y aparecer un vestido.
	Combate entre Marduk (el orden) y Tiamat (el caos).
Elohim crea el firmamento (cielo) que separa las aguas superiores de las inferiores.	Marduk crea el cielo de una de las dos mitades de Tiamat.
El firmamento soporta las aguas superiores.	Este cielo es una bóveda sólida que sostiene el océano celeste.

Génesis	*Enuma elish*
Las aguas inferiores se juntan en un lugar. Aparece la tierra.	Funda Marduk el Esharra. Situó en los cielos elementos atmosféricos y estableció la tierra. Nacimiento del Éufrates y del Tigris.
Elohim crea dos luminarias: el sol y la luna para separar el día de la noche y servir de señales a las estaciones, días y años. Creó también las estrellas.	Marduk creó la luna para «determinar los días»; «las estaciones» de los dioses, las estrellas; tres constelaciones para cada mes; determinó los días del año; Nebiru. Creación también del sol (Shamash). Separación de la noche y del día.
Elohim crea las plantas.	Marduk es el creador de la sementera, de los cereales y de las plantas.
Elohim crea los animales marinos y los pájaros; después los animales terrestres.	Animales y plantas o al revés. Las lagunas del texto permiten suponer estas creaciones.
Elohim los bendice y les ordena que se multipliquen.	
«Hagamos al hombre...»	Marduk hablando a Ea: «Voy a crear un hombre...»
Yahveh-Elohim planta un jardín en Edén para colocar allí al hombre.	
«No es bueno que el hombre esté solo...»	
El hombre cultivará el Paraíso; la mujer será su ayuda.	El hombre estará al servicio y culto de los dioses.
«Que tenga poder sobre los animales.»	
El hombre fue modelado por Dios a partir de arcilla; un soplo divino le dio la vida. La mujer fue formada de una costilla del hombre.	El hombre fue creado por el dios Ea con la sangre del dios Kingu, muerto para este fin.
«Macho y hembra.»	«La humanidad.» «Es gente.» Cuatro «cabezas negras».
Bendición divina. «Multiplicaos, llenad la tierra. Comed de todo fruto, excepto de aquel producido por el árbol de la ciencia del bien y del mal.»	«Que las gentes recuerden, comenten y alaben los cincuenta nombres de Marduk.»

Teogonía Mesopotámica

Los dioses de Mesopotamia, de Babilonia y de Asiria no han existido siempre, al contrario que Yahveh. Los dioses se engendran unos a otros. La religión sumeria conoce varias generaciones de dioses y muchas deidades son nombradas padre y madre de los dioses.

Anu en la tradición mesopotámica es el primero de los dioses. El mito del *Enuma elish* prescinde de la genealogía de las otras divinidades y afirma la supremacía de Marduk. En opinión de L. Cagni los habitantes de Mesopotamia no se plantearon el problema de la eternidad divina a pesar de frases como «Marduk, creador de sí mismo», que sería una expresión de henoteísmo, también documentado en la Biblia. Por el contrario, Yahveh era eterno.

Antropomorfismo

Según el *Mito de Atrahasis* el dios de la sabiduría Enki/Ea es el creador del hombre, para que éste sea el cuidador del servicio de los dioses, o sea, del culto divino. El hombre se compone de un elemento terreno, arcilla, y de un elemento divino, carne y sangre. En cambio, en los mitos sumerios, en opinión de G. Pettinato, el hombre es creado por emersión, como una planta que brota del suelo.

El historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea en su *Crónica*, escrita a comienzos del siglo IV, conserva una cosmogonía babilónica sacada de Beroso, sacerdote de Babilonia, afincado en la isla de Cos, donde abrió escuela. Beroso, probablemente antes del 280 a.C., escribió en tres libros las *Babyloniaká*, que dedicó a Antíoco I (292-261), rey seléucida. La obra recoge las tradiciones de los babilonios. Beroso, más que como historiador, alcanzó prestigio como filósofo y astrónomo. El polifacético Cornelio Alejandro Polihístor de Mileto, entre 80-35 a.C., extractó los libros de Beroso en su obra titulada *Caldaica*. La obra de Polihístor no ha llegado tampoco completa. Es conocido su contenido a través del extracto que de ella ofrece Eusebio con ocasión de discutir, al comienzo de su obra, la cronología de los caldeos propuesta por Alejandro Polihístor, Abideno y Josefo. La cosmogonía babilónica ocupaba el primer libro de los tres escritos por Beroso. Esta cosmogonía está puesta en boca de Oannes, el mítico personaje que enseñó a los hombres la escritura y a vivir en comunidad. Beroso afirma que Oannes escribió una cosmogonía que él utiliza. El texto de Eusebio (Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 680 f 1a, 3-9) dice así:

En Babilonia se estableció una gran multitud de forasteros en el país de los caldeos. Habían vivido libremente como las bestias privadas de razón y las fieras salvajes. En el primer año apareció, procedente del mar Rojo, en el centro del territorio de Babilonia, una fiera monstruosa, cuyo nombre era Oan, como Apolodoro puntualiza en su libro.

Tenía pies como los de un hombre. La voz era semejante a la de los hombres. De esta fiera se había conservado la figura. Afirma que durante todo el día la bestia tenía trato con los hombres y no comía nada. Oannes enseñó a los hombres el conocimiento de la escritura y los métodos diferentes de las artes, la construcción de la ciudad y de los templos. Enseñó el cumplimiento de las leyes, como los límites del territorio y de las parcelas. Había también enseñado a recoger el grano y los frutos. En general, transmitió a los hombres todo lo que es útil siempre para la vida en común. Después nadie inventó nada más. Al aparecer el sol, la bestia Oan se sumergía en el mar y de noche llevaba una vida de anfibio. Más tarde aparecieron otras fieras parecidas sobre las que daría noticias en el libro dedicado al rey. Escribe Beroso de Oan que había escrito sobre la creación, sobre las constituciones y que había concedido a los hombres el lenguaje y la capacidad artística. Oan afirma que hubo un tiempo en que todo era oscuridad y agua. Había otras bestias, de las que una parte se autoengendraba, provista de formas que engendraban la vida. Habría engendrado hombres provistos de dobles alas. Además de éstos también otros con cuatro alas y dos rostros; y con cuerpo y con dos cabezas, masculina y femenina, y dos naturalezas, masculina y femenina. Además aún, otros hombres con piernas de cabras y cuernos en la cabeza. Otros con pies de caballo. Otros de cuerpo de caballo, en la parte trasera y humana en la delantera, que tenían la forma de hipocentauros. Igualmente habían engendrado toros con cabeza humana y perros con cuerpos, cuya cola era como la cola de los peces, que se movía detrás de las partes traseras. También engendraron caballos con cabeza de perros. También hombres monstruosos con cabeza de caballo, cuerpo humano y cola de peces.

Además de todo esto un revoltijo de seres en forma de dragones, peces, reptiles, serpientes y una cantidad de seres monstruosos de formas múltiples y diferentes unos de otros, cuyas figuras se conservaban en tiempo de Belos representadas unas junto a otras. Una mujer llamada Markaya, en lengua caldea Thalattas y en griego Talatta, había dominado todos estos seres. Mientras todo este conjunto está en el interior de una masa caótica, Belos lo atacó y dividió a la fémina por la cintura. De una mitad hizo la tierra, de la otra el cielo. También exterminó las restantes fieras que vivían en ella. Afirma alegóricamente y en sentido figurativo, que una tal cosa estaba mitologizada en extremo, sobre todo cuando afirma que por todos los luga-

res había humedad y agua, y que había sólo monstruos, aquel dios había cortado la cabeza y los otros dioses habían recogido la sangre que brotaba de él, la habían mezclado con la tierra y de él habían creado los hombres. Por esta razón se verían inteligentes y partícipes del espíritu de la raza divina. Se dice de Belos, nombre que en griego se traduce por Zeus y en lengua armenia por Aramazd, que cortó por la mitad las tinieblas y separó el cielo y la tierra y organizó el mundo. Las fieras no soportaron la luz y perecieron. Belos, al ver el país desierto y estéril, ordenó a uno de los dioses mezclar la sangre que brotaba de su cabeza con la tierra y crear hombres, otras fieras, bestias salvajes y la Luna y los cinco planetas. Todo esto cuenta, según Polihístor, Beroso en su libro primero.

El monje bizantino Jorge Sincello (Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 80 F ib, 3-9), que vivió en el año 800, utilizó la *Crónica* de Eusebio, que casi sigue al pie de la letra. Puntualiza también que Oannes «transmitió a los hombres el conocimiento de la escritura, de la matemática, de todo género de artes, el modo de fundar la ciudad y de los templos, y enseñó la introducción de las leyes, de la geometría. Mostró las semillas, y la recolección de frutos y en general trasmitió a los hombres todas las cosas que se utilizan en la vida».

La cosmogonía babilónica de Abideno

Esta cosmogonía está recogida en Eusebio dos veces, en la *Crónica* (Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 685 F 1a) y en la *Praeparatio evangelica* (Jacoby, *F. Gr. Hist.*, 688 F 1b). Al principio todo era agua llamada mar. Belos puso límite a las aguas y a cada una asignó su territorio y fortificó Babilonia, circundándola con una muralla, que con el paso del tiempo se arruinó. Nabucodonosor la rodeó de nuevo con una muralla, que duró hasta los tiempos en que el dominio macedónico la protegió con puertas de bronce. Los dos textos afirman lo mismo.

Relato del Paraíso

El relato yahvista (Gn., 2, 4b-25) es el siguiente:

El día en que hizo Yahveh Elohim tierra y cielos, 5 ningún árbol campestre existía aún en la tierra y ninguna hierba del campo había germinado todavía; pues Yahveh Elohim no había hecho llover so-

bre la tierra, ni hombre existía para cultivar el suelo, [6] ni corriente que surgiendo de la tierra regase toda la superficie del suelo.

[7] Entonces formó Yahveh Elohim al hombre del polvo del suelo, e insuflando en sus narices aliento de vida, quedó constituido el hombre como alma viviente.

[8] Luego Yahveh Elohim plantó un vergel en Edén, al oriente, y allí colocó al hombre que había formado. [9] Yahveh Elohim hizo germinar del suelo toda suerte de árboles gratos a la vista y buenos para comer y, además, en el interior del vergel, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. [10] Brotaba de Edén un río para regar el vergel, y desde allí dividíase y formaba cuatro brazos. [11] El nombre del primero es Pishón, el cual es el que circuye todo el país de Hawilah, donde se halla el oro, [12] y el oro de este país es excelente. Allí se da [también] el bedelio y la piedra de *shóham.* [13] El nombre del segundo río es Gihón, el cual es el que circuye todo el país de Kush. [14] El nombre del tercer río es Hiddeqel (Tigris), el cual corre al este de Assur, y el cuarto río es Ferat (Éufrates).

[15] Así, pues, tomó Yahveh Elohim al hombre y le instaló en el vergel de Edén, para que lo cultivara y guardara. [16] Luego dio Yahveh Elohim orden al hombre, diciendo: «De todo árbol del vergel podrás comer libremente, [17] pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer, pues el día en que de él comas morirás sin remedio.»

[18] Díjose después Yahveh Elohim: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda similar a él.» [19] Entonces Yahveh Elohim, habiendo formado de la tierra todos los animales del campo y todas las aves de los cielos, los condujo ante el hombre para ver cómo los llamaba, y que toda denominación que el hombre pusiera a los animales vivientes, tal fuera su nombre. [20] El hombre impuso, pues, nombres a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias salvajes; mas para el hombre no se halló ayuda similar a él. [21] Así, pues, Yahveh Elohim infundió un sopor sobre el hombre, que se durmió; entonces le tomó una de las costillas, cerrando con carne su espacio. [22] Luego Yahveh Elohim transformó en mujer la costilla que había tomado del hombre y la condujo al hombre. [23] El hombre exclamó entonces:

«Ésta [sí que] es esta vez hueso de mis huesos y carne de mi carne. A ésta se le llamará "varona", porque de varón ha sido tomada.»

[24] Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá con su mujer, formando ambos una sola carne.

[25] Ahora bien, los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no sentían vergüenza.

En este relato, lo importante es el hombre, al que Dios cuida. Las concepciones cosmológicas son aquí diferentes de las expuestas en el

primer relato de la creación. El jardín del Edén, lleno de árboles, era custodiado por querubines. En la mitología babilónica, los querubines, mitad hombres y mitad animales, eran los guardianes de los templos y de los palacios. En este relato el elemento mítico ha desaparecido casi por completo. La palabra «Edén» se encuentra en los profetas como un concepto claramente definido de una plastificación mitológica. Así en Isaías durante el destierro de Babilonia se lee: «Cuando haya consolado Yahveh a Sión, haya consolado todas sus ruinas y haya trocado el desierto en Edén y la estepa en Paraíso de Yahveh» (Is., 51, 53). Esta idea es expresada igualmente por Ezequiel (28, 13; 31, 9) entre los años 593 y 571 a.C. En el relato del Paraíso el jardín no se designa como jardín de Dios, ni como morada de los dioses. Está plantado sólo para el hombre.

Los mitos de muchos pueblos mencionan un árbol de la vida cuyos frutos si se comen producen la inmortalidad. En el relato bíblico esta idea es muy chocante, debido a lo refractaria que es la Biblia a la mitología. El relato yahvista de la creación (Gn., 2, 9) menciona el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Es una versión de origen mesopotámico o cananeo que sólo se encuentra otra vez (Gn., 3, 22-24), y se recuerda después en el Apocalipsis (Ap., 22, 2).

En la historia de la caída (Gn., 3, 1-24) la serpiente es considerada como uno de los animales creados por Dios. No es símbolo de Satán ni de un poder demoníaco, por esta razón, el relato no tiene relación alguna con el mito. Los querubines que se mencionan al final del relato acompañaban a la divinidad (Sal., 18, 11) y protegían también las áreas sagradas (1 Re., 8, 6-7). La zigzagueante espada es una objetivación mítica del relámpago. Este relato, aunque no se ha descubierto en él hasta el momento presente un trasunto babilónico o de otro origen, debe vincularse con los mitos orientales de la creación del hombre, la montaña de los dioses, el árbol de la vida, los querubines, el agua vivificante, etc., mito que resuena en Ezequiel (Ez., 28, 11-19) historiado y referente al rey de Tiro. El mundo que narra el autor del relato no tiene nada en común con un verdadero mito. El carácter mitológico es mucho más fuerte en el texto de Ezequiel.

Es una descripción sencilla del estado original, que utiliza algunas concepciones mitológicas. El relato bíblico es muy sobrio, si se compara con las descripciones recargadas de otros mitos. No hay ninguna descripción del ambiente de tipo mitológico. Con posterioridad, la Biblia alude a la historia de la caída. Los trazos míticos de la descripción del Paraíso son funciones de la narración etiológica para explicar la atracción del hombre y de la mujer, las molestias de la preñez de la

mujer, la fatiga de los trabajos y la pobreza de la tierra cultivada. El relato de la caída es un caso muy típico de narración etiológica diferente del verdadero mito. Es una explicación ajena al mito. A la fatigosa vida actual del hombre se contrapone la imagen de una vida mejor representada míticamente como la forma de vida primordial. La vida, perdida la felicidad, no se puede representar sin introducir motivos míticos. Para el narrador hebreo los mitos contados no revisten un carácter mítico, que sí tuvieron en la exégesis de finales del judaísmo y en los escritores cristianos. La caracterización mítica se observa en las figuras de Adán y de Eva, que son el modelo ejemplar para toda la humanidad. En el relato yahvista Adán conservó la fisonomía del primer hombre en sentido histórico.

Existen muchas analogías entre los mitos sumerios y algunos de los de la Biblia, cuyo conocimiento debió de llegar a los hebreos a través de los fenicios, en opinión de S. N. Kramer, que cita en este sentido el poema mítico sumerio titulado *Enki y Ninhursag*, poema de 278 líneas, que trata del Paraíso, no del bíblico, sino del paraíso que prepararon los dioses para sí en la tierra de Dilmun.

Los puntos de contacto entre el paraíso sumerio y el bíblico, según S. N. Kramer, son los siguientes:

La noción de paraíso parece ser de origen sumerio y está localizado en una región concreta. Es muy probable que el país de Dilmun, donde los sumerios localizaron el paraíso, estuviera al suroeste de Persia. Aquí colocan los babilonios el «país de los vivientes». Yahveh plantó el Edén hacia oriente.

El paraíso hebreo estaba regado por cuatro ríos, al igual que el país de Dilmun. Enki, el dios del agua, ordenó a Utu, el dios del Sol, que hiciera brotar agua fresca de la tierra para regar el suelo, que se convierte así en un riquísimo jardín. Lo mismo narra el relato bíblico. En Dilmun las fieras salvajes no atacan y no hay ningún tipo de enfermedades, como tampoco las hay en el jardín hebreo.

En tercer lugar, la maldición a la mujer de parir con dolor implica un estado superior al descrito en el mito sumerio, en el que las mujeres paren sin dolor.

Finalmente, la falta cometida por Enki al comerse las ocho plantas de Ninhursag equivale a la falta de Adán y de Eva al comerse la manzana.

La leyenda bíblica del nacimiento de Eva de una costilla de Adán, comparada con el mito del paraíso sumerio, proporciona la explicación de uno de los enigmas más embarazosos de la Biblia, donde Yahveh crea a la primera mujer de la costilla de Adán. En el poema de Dilmun una de las partes enfermas de Enki es la costilla, que en lengua sumeria es *ti*.

La diosa que sana la costilla de Enki es Ninti, 'la dama de la costilla'; *ti* significa en sumerio 'hacer vivir'. El retruécano sumerio que identifica a «la dama de la costilla» con «la dama que hace vivir» pasó a la Biblia.

Relato del diluvio universal

El relato sobre el diluvio universal que nos es transmitido por Génesis, 7, reza así:

> 1 Entonces dijo Yahveh a Noé: «Entra tú y tu familia en el arca, pues he observado que eres justo ante mí en esta generación. 2 De todos las bestias puras te cogerás siete parejas, macho y su hembra; y de todas las bestias impuras, dos, macho y su hembra. 3 También de las aves del cielo siete parejas, macho y hembra, para que perviva la raza sobre la haz de toda la tierra. 4 Pues dentro de siete días voy a hacer llover sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y aniquilaré de la superficie del suelo todos los seres que produje.» 5 Noé hizo conforme a cuanto Yahveh le había ordenado.
>
> 6 Era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio, las aguas sobre la tierra. 7 Ante las aguas diluviales entró Noé en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos. 8 De las bestias puras, y de las bestias que no lo son, y de las aves, y de todo lo que se arrastra sobre el suelo, 9 vinieron a Noé al arca, de dos en dos, macho y hembra, según había mandado Elohim a Noé. 10 A los siete días, las aguas del diluvio irrumpieron sobre la tierra. 11 En el año seiscientos de la vida de Noé, el segundo mes, el día diecisiete del mes, en ese día se hendieron todas las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron; 12 y duró el aguacero sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. 13 En aquel mismo día entró en el arca Noé, acompañado de Sem, Cam y Jafet, sus hijos, y con ellos la mujer de Noé y las tres nueras del mismo. 14 Ellos y todas las bestias salvajes, y todos los ganados por sus especies, y todos los reptiles que reptan sobre la tierra por sus especies, y todas las aves por sus especies, todo pájaro, todo alado. 15 Se llegaron a Noé, al arca, parejas de toda criatura dotada de soplo de vida, 16 y los que entraban, macho y hembra de toda criatura entraban, conforme Elohim habíale ordenado. A continuación cerró tras él Yahveh.
>
> 17 Duró el diluvio sobre la tierra cuarenta días, y las aguas se multiplicaron y alzaron el arca, la cual se elevó por cima de la tierra. 18 Las aguas fueron arreciando y se multiplicaron mucho sobre la tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas. 19 Las aguas, pues, crecieron muy mucho por encima de la tierra, de suerte que quedaron cubiertas todas las más altas montañas que bajo el

cielo entero existían. [20] Quince codos más arriba crecieron las aguas, y quedaron cubiertas las montañas. [21] De esta suerte expiró cuanta cristura bullía sobre la tierra, en aves, ganados, fieras y en todo el pulular de seres que pululaban sobre la tierra, así como toda la humanidad. [22] Todo lo que contenía un aliento de espíritu vital en sus narices, de cuanto existía en la tierra firme, murió. [23] Así fue exterminado cuanto ser existía en la superficie del suelo, desde el hombre hasta la bestia, el reptil y el ave de los cielos inclusive; quedaron exterminados de la tierra, restando tan sólo Noé y los que con él estaban en el arca. [24] Ciento cincuenta días prevalecieron las aguas por cima de la tierra.

Este relato presenta ciertos rasgos comunes con el relato del diluvio de la *Epopeya de Gilgamesh*. En una versión sumeria del diluvio, la asamblea de los dioses decide destruir a la humanidad contra el parecer de algunos dioses. Uno de ellos informa al piadoso rey Ziusudra de la catástrofe que se avecina. Hoy día no se defiende ya que la narración bíblica proceda de la babilónica. Ambas dependen de una tradición más antigua, posiblemente originaria de Sumer. Seguramente, cuando Israel entró en Canaán encontró ya una tradición sobre el diluvio. A pesar de las semejanzas materiales, existen diferencias profundas entre los dos textos. La versión babilónica es politeísta. Los dioses deciden aniquilar la ciudad de Shuruppak. El dios Ea se lo comunica a Utnapistim, que es el protagonista. Ante el diluvio aúllan los dioses como fieras encadenadas, Ishtar grita como una parturienta. Terminado el diluvio el héroe es recibido entre los dioses. El diluvio es una catástrofe que alcanzó todo el cosmos. Se derrumbó todo el edificio del universo al derramarse el agua sobre la tierra y brotar el mar primigenio.

La creación vuelve con esta catástrofe primordial al caos, al juntarse de nuevo el océano primigenio y el caos. En 1960 se publicó la única versión de *El diluvio de Babilonia* hallada fuera de Mesopotamia, en Ugarit. Se refiere sólo al diluvio y no a la creación del hombre. El libro III de las *Babyloniaká* de Beroso narra el diluvio (Jacoby, *F. Gr. Hist.*, III C, 378-382). Se indica que el protagonista por tres veces soltó pájaros para conocer si la tierra era habitable. El barco atracó en las montañas Gordianas de Armenia. Los habitantes del país lo desplazaron en parte.

Relato del matrimonio de ángeles

En este relato (Gn., 6, 1-4), que describe el matrimonio de los ángeles con las hijas de los hombres, los actores son los ángeles que pertenecían al mundo de los *elohim*, no los hombres. El término «hijo de Dios» no tie-

ne sentido mítico. Los gigantes son seres mitológicos semidivinos en principio. Posteriormente se aplica a hombres de gran altura (Nm., 13, 33).

Los hijos de Dios o hijos de los hombres en la mitología cananea de Ugarit son seres divinos o dioses especialmente relacionados con Ilu. En el judaísmo tardío y en el cristianismo son interpretados como ángeles. Este relato en su origen parece ser un mito cananeo para explicar el origen de los héroes.

Los hijos que nacieron de esta unión fueron los gigantes (Dt., 2, 20-21, Am., 2, 9; Ez., 32, 21, 27). En el primitivo mito es probable que la envidia a la divinidad desempeñe un papel importante. El relato ha sido desposeído de su carácter mítico, pues el autor sólo pretende contar la corrupción de los hombres, por la intromisión de potencias sobrehumanas de carácter demoníaco.

Relato de la torre de Babel

Es el último relato de la historia de los orígenes. Está construido, al igual que los anteriores, con materiales muy antiguos. Este relato se lee en el Génesis (11, 1-9):

> [1] Formaba entonces toda la tierra, una misma lengua y unos mismos vocablos. [2] Pero al emigrar los hombres desde Oriente se encontraron una vega en el país de Shinar y allí se asentaron. [3] Dijéronse unos a otros: «¡Ea, fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego!»; y les sirvió el ladrillo de piedra, y el asfalto, de argamasa. [4] Luego dijeron: «¡Ea, edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo y así nos crearemos un nombre, no sea que nos dispersemos por la superficie de toda la tierra!»
>
> [5] Yahveh bajó para ver la ciudad y la torre que habían construido los hijos del hombre, [6] y díjose Yahveh: «He aquí que forman un solo pueblo y poseen todos ellos una misma lengua, y éste es el comienzo de su actuación; ahora ya no les será irrealizable cuanto maquinen hacer. [7] Ea, bajemos y confundamos ahí mismo su lengua, a fin de que nadie entienda el habla de su compañero.» [8] Luego los dispersó Yahveh de allí por la superficie de toda la tierra y cesaron de construir la ciudad. [9] Por ello se la denominó *Babel*, porque allí confundió *(balal)* Yahveh el habla de toda la tierra, y desde allí los dispersó Yahveh por la haz de la tierra entera.

Se trata de una saga etiológica. Se quiere explicar cómo se llega a la multiplicidad de lenguas y de pueblos. Esta leyenda no procede de Babilonia, aunque se localizó en esta ciudad famosa por sus torres descri-

tas por Heródoto (1, 178-194), que la visitó en el siglo v a.C. Probablemente la torre es la *ziqqurat* Etemenanki, «Fundamento del cielo y de la tierra». La base era de 100 metros de lado, la altura de 91 metros y tenía siete pisos. En la parte superior se levantaba un templo construido con ladrillos vidriados de color azulado. En época helenística se destruyó parcialmente. La construcción de la torre era un peligro para los dioses, idea no presente en el texto bíblico. Se ha borrado todo dato histórico en el relato, que adquiere proporciones de hecho primigenio. Los hombres se levantan contra Dios. Esta narración se ha considerado la última pieza de la historia de los orígenes.

Esta concepción de la historia de los orígenes de la humanidad, que comienza con el relato de la creación, se encuentra ya en Sumer y estaba fijada hacia el año 2000 a.C.

Un tema parecido al relato bíblico de la confusión de las lenguas se lee en el poema sumerio que lleva por título *Enmerkhar y el señor de Aratta*, en el que, al parecer, se atribuye a Enki la confusión de las lenguas de la humanidad, descontento de que todo el mundo homenajeara a Enlil en una sola lengua. El tema sumerio era parecido al hebreo, con una diferencia importante. En Sumer la envidia de los dioses había ocasionado la caída del hombre, y en el relato bíblico era un castigo infligido al hombre, que intentó ser semejante a Dios.

Beroso presupone una saga babilónica, en el texto citado en otro lugar de este trabajo, saga no recordada en los textos de Polihístor y de Eusebio.

Antes de aparecer Oannes la humanidad hablaba una sola lengua. Después Nabu enseñó diversas lenguas a diferentes pueblos. El mito de la confusión de las lenguas se documenta, pues, también en la cosmogonía babilónica.

Cosmogonía fenicia

Eusebio de Cesarea, historiador eclesiástico del siglo iv, recogió en su *Praeparatio evangelica* una mitología fenicia de Filón de Biblos, autor que vivió entre los siglos i-ii y que había traducido del fenicio al griego la *Historia fenicia* de Sanjuniatón. El valor de esta fuente es muy discutible, pero es la única mitología fenicia que nos ha llegado, y se presta a muy variadas interpretaciones. El hecho de que Porfirio, discípulo de Plotino (205-270), hombre cultísimo y serio, aceptase la existencia de Sanjuniatón es una prueba de gran valor a favor de la veracidad de su testimonio.

El texto de Eusebio es un centón literario, descriptivo, que por razones de espacio no podemos exponer en su totalidad. Comienza de la forma siguiente:

> [1, 9, 30] Después de hacer estas aclaraciones en el preámbulo, Filón aborda la traducción de Sanjuniatón, exponiendo de la manera siguiente la teología de los fenicios.
>
> [Capítulo 10:]
>
> [1] Sitúa en el origen del universo un aire opaco y ventoso o un soplo de aire opaco, y el caos fangoso, tenebroso. Estos elementos eran infinitos y permanecieron sin límite durante largo tiempo. Pero cuando el soplo se enamoró de sus propios principios y se produjo una mezcla, se llamó a esta combinación el deseo. Aquí está el principio de la creación de todas las cosas. Pero el mismo no conocía su propia creación. De la unión del soplo consigo mismo nació Mot.
>
> [2] Según unos, es el limo; según otros, la putrefacción de una mezcla acuosa. De aquí proceden toda semilla de creación y la génesis del universo. Había animales desprovistos de sentimiento, de los que nacieron seres dotados de espíritu, y fueron llamados Zophasemin, esto es contempladores del cielo. Fueron hechos a imagen de un huevo y Mot lanzó sus fuegos, así como el sol, la luna, las estrellas y los grandes astros.
>
> [3] He aquí más o menos su cosmogonía, preludio manifiesto del ateísmo. En seguida veremos cómo, según Filón, tuvo lugar la generación de los animales. Se expresa así:
>
> [4] «Y estando el cielo en llamas, abrazando la tierra y el mar, provocó vientos, nubes, caídas y derramamientos considerables de aguas celestes. Una vez que, a causa del calor solar, estos elementos hubieron sido separados, alejados de su propio emplazamiento, y de nuevo unidos en el aire y entrechocados, entonces se produjeron truenos y relámpagos y, al retumbo del trueno, los animales dotados de inteligencia y de los que se ha hablado, se despertaron; fueron espantados por el estruendo y machos contra hembras, comenzaron a moverse sobre la tierra y en el mar...

La cosmología fenicia de Filón de Biblos, expuesta en términos mitológicos, trata del origen del cosmos, del origen de la cultura, de la genealogía de los dioses, de la repartición de la tierra entre éstos, y de la serpiente primordial.

Filón ofrece dos relatos de la creación. Eliun es un dios creador, identificable con El-Elyon (Gn., 14), con Elohim (Sal., 57, 3; 68, 58) y con Yahveh-Elyon (Sal., 7, 18; 48, 3). Eliun y Berut son los fundadores de Berito al comienzo del mundo.

Esta pareja divina habitaba también en las proximidades de Biblos, la primera ciudad del mundo fundada por El-Cronos. Allí se halló la basa de un altar dedicado a «Zeus muy alto», representado en un busto colocado de frente con sus atributos, el cetro y el rayo. En Biblos se tributaba culto a Eloim, citado en una inscripción (siglos XI-X a.C.) que menciona a Baal-Shamin, a Baal Gebal y «a la totalidad de los demás dioses santos de Biblos». La ciudad contaba con un templo consagrado a Eliun. De la unión de éste y Berut nació Epigeios, «que más tarde se llamó Urano». En la mitología de Ugarit, El era tenido por el padre del hombre, y Asherat por la madre. El cielo y la tierra era hijos de Eliun y Berut, mito que encuentra correspondencia en el Génesis (2, 1). Este relato de la creación es propio de un medio cananeo, no ugarítico ni hebreo, y debe de ser muy antiguo.

El dios El engendra a Ulomos, el mundo, y de éste procede Chusor, inventor del hierro y de la actividad artesanal, que conocería el arte de la magia y los dichos sapienciales. El arte de la construcción, la agricultura, el cuidado del ganado, la escritura y la navegación siguen a los primitivos inventos.

El dios El, «el muy alto», murió luchando contra bestias feroces, y sus hijos le divinizaron y le ofrecieron libaciones y sacrificios. Los dioses de Fenicia eran hombres divinizados, pero el texto, que en este caso no transcribe literalmente el original, sino que es una interpretación de Filón de Biblos, se presenta aquí como el mito de un dios que muere y resucita, es decir, Adonis.

En la mitología ugarítica Aliyan Baal fue muerto por las fieras contra las que luchaba. El dios tuvo tres hijas y un hijo. Después de Anat, engendró un búfalo. Muerto Baal, la diosa le ofreció un sacrificio de ciervos, corderos, bueyes, cabras montesas y asnos, sacrificio que Filón de Biblos ha cambiado por libaciones y sacrificios. El autor confundiría a Aliyan Baal —que en la época en que escribe se había convertido en Hadad—, dios joven y batallador, con Eliun, dios padre. Filón se basa en una cuestión de nombre, pues en Ugarit a Aliyan Baal se le nombra «el Alto», y de este nombre se pasa fácilmente a Eliun, «el muy alto». Nuestro autor, pues, ha utilizado seguramente documentación muy antigua en este mito.

Filón recoge también otro episodio de creación. De la unión del viento (Colpias) y de la noche (Baau) nacieron Aión y Protógonos, que eran hombres mortales.

Este relato se cree inspirado en el libro del Génesis. Viento es traducción del término hebreo «espíritu», Dios, y Baau transcripción de

la «cosa informe» del Génesis (1, 2), la tierra antes de su creación, es decir, el caos. En los orígenes del universo había un viento fuerte y un caos oscuro, en lo que coincide, parcialmente, con las cosmogonías judía y mesopotámica. Del huevo cósmico resultan los astros y la separación del agua del cielo. La cosmogonía fenicia sigue el llamado *Poema babilónico de la Creación*.

Para el autor del Génesis, antes de la creación el mundo estaba compuesto por un núcleo de tierra cubierta de agua salobre. En el Génesis (1, 2) se menciona el océano primordial. De la mencionada pareja Colpias y Baau nacieron Aión y Protógonos, hombres mortales como ya señalamos. Es una interpretación tardía de carácter evemerista. La expresión de Filón de Biblos en el sentido de que Aión inventó el alimentarse de los frutos de los árboles encuentra equivalente en Génesis 3, 2.

En el mosaico de Cahba-Philippolis, que es una interpretación griega de la creación, se encuentra la misma oposición que en el Génesis (2, 4) y que en Filón de Biblos: de un lado, el universo; de otro, el hombre. Aión y Protógonos serían llamados «generación y generación» por Filón de Biblos, lo que en el Antiguo Testamento (Sal., 89, 90, 91) indicaría la sucesión de los años. En este texto de Filón se tendría un relato de la creación de inspiración bíblica tocado de evemerismo.

Avanzando en la narración se menciona a Agros y Agrotes, que completaron las casas. De ellos descienden campesinos y cazadores. Se les llama Aletes y Titanes... Más adelante Filón de Biblos afirma que Sitón es Dagón, inventor del trigo y el arado, llamado Zeus Arotrios, Zeus protector de la agricultura. A Dagón se le menciona en compañía de El-Cronos, dios padre, Ashrath-Betilo, diosa madre, Dagón, dios hijo, a los que se suma Ishtar.

Agrotes recuerda al dios Aliyan Baal, que en época de Filón era Júpiter Heliopolitano (muy venerado, como puntualiza el propio autor), que conservó hasta finales de la Antigüedad su carácter de dios del trigo, con el que se le representa en las gemas. Filón llama a Agrotes «el más grande de los dioses para los habitantes de Biblos». Adad (Hadad) es calificado por Filón como «el rey de los reyes, el más grande de los dioses». Se sospecha que en este último relato el autor ha utilizado textos de época helenística y romana relativos a Dagón y a Hadad.

Los dioses lucharon por la soberanía del mundo, lucha que terminaría con la victoria de Cronos (Baal Hamón), la muerte y la divinización de Urano, y la división de las ciudades fenicias entre los aliados de Cronos.

Se trata, en definitiva, de una descripción física del origen del mundo, sus sucesivas creaciones y la narración de las leyendas de Urano y de Cronos. El autor aplica la interpretación de Evémero, que vivió en el siglo IV a.C., a los Titanes, a Pothos y a Eros.

Filón no menciona a Tiro, sino al dios Melqart. El rey de los dioses es Adodos (identificado con Demarous), es decir, Hadad. Baalat es la señora de Biblos. La divinización de los restos mortales del mar por Poseidón y los Cabiros recuerda el triunfo de Baal sobre Yammu, y el texto podía interpretarse en el sentido de que los dioses de Berito domesticaron el furor del mar. En la narración de Filón se entremezclan materiales del mito cosmológico con elementos del mito teogónico, fiel reflejo de las teogonías griegas. La primera y más famosa es la de Hesíodo, que hoy se cree de origen oriental.

Filón puntualiza que las narraciones de Sanjuniatón y de Hesíodo presentan puntos de contacto, y que Hesíodo copió a los fenicios; si no a los fenicios, sí a los orientales. Filón, igualmente, cuenta que los fenicios siguieron a Ferécides de Siros, filósofo del siglo VI a.C., y uno de los siete sabios de Grecia, en su teoría sobre la existencia de un dios supremo llamado Serpiente. El escritor cristiano de la escuela de Alejandría Orígenes *(Contra Cels.,* 6, 42-43) escribe que Ferécides en su cosmología presenta a Cronos guiando un ejército contra Ofión. Es el mito de la lucha contra el caos primordial, según Damascio, en su obra titulada *Dudas y soluciones sobre los primeros principios.* Dicho autor varió parcialmente esta cosmología, siguiendo al legendario Moco, en la que en origen desempeñan un papel importante el Éter y el Aire; en su obra recoge diferentes teogonías. Damascio recuerda la obra demiúrgica de Cronos y el huevo cósmico. Eudemos de Rodas atribuía a los fenicios la tesis de que Cronos, Anhelo y Niebla eran el origen de todas las cosas, y que de la unión de los dos últimos nacieron Aire y Aurora.

El mito fenicio, equivalente al de Saturno, del dios que se come a sus hijos, del que habla Filón de Biblos, está representado en el 500 a.C., o poco después, uno de los relieves de Pozo Moro (Albacete), donde dos niños están dentro de calderos. Los personajes con cabeza de animales son típicos del norte de Siria, tierra de arameos, que intervinieron en la colonización fenicia en Occidente, como he demostrado en otro lugar.

Otro mito fenicio transportado a Occidente podría ser el de Habis. En un relieve de Tiro con el nacimiento de Melqart se representa a un niño entre las patas de un gamo o cáprido. El hispanista Tsirkin relaciona este relieve publicado por H. Seyring en 1971 y por E. Will en 1995 con el mito de Habis, lo que es posible.

ARMAND, D. *et al.*, *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/2, Semitas occidentales (Emar, Ugarit, hebreos, fenicios, arameos y árabes)*, G. del Olmo Lete (ed.), Sabadell, 1995.

BERMEJO, J. C., *Grecia Arcaica. La mitología*, Madrid, 1996.

BERNABÉ, A., *Textos literarios hetitas*, Madrid, 1979.

BLÁZQUEZ, J. M., *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001.

BONNEFOY, Y., *Diccionario de las mitologías I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona, 1997.

BOTTÉRO, J., *Mythes et rites de Babylone*, París, 1985.

— *La plus vieille religion en Mésopotamie*, París, 1998.

— y KRAMER, S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, París. 1989.

CANTERA BURGOS, M. e IGLESIAS GONZÁLEZ, F., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid, 1979².

ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, 1978.

LAMBERT, G. y MILLARD, A. R., *The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969.

— «Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad», en J. M. Sasson (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Nueva York, 1995.

LARA PEINADO, F. y GARCÍA CORDERO, M., *Poema babilónico de la Creación*, Madrid, 1981.

LÓPEZ, J. y SANMARTÍN, J., *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*, G. del Olmo Lete (ed.), Barcelona, 1993.

MANDER, P. y DURAND, J. M., *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/1. Semitas occidentales (Ebla, Mari)*, G. del Olmo Lete (ed.), Barcelona, 1995.

MARCO, F., *Illud Tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, 1988.

MC CALL, H., *Mitos mesopotámicos*, Madrid, 1994.

OLMO LETE, G. del, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981.

— *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Sabadell, 1996, con una traducción de la *Historia Phoenicia* de Filón de Biblos de J. Cors i Meya.

— *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Barcelona, 1998.

PETTINATO, G., *La saga di Gilgamesh*, Milán, 1993.

PRITCHARD, J. B., *La sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones*, Barcelona, 1966.

RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, 1972.
— *El Libro del Génesis*, Salamanca, 1977.
SAPORETTI, G. (ed.), *I miti della creazione del Vicino Oriente Antico, Geo-Archeologia*, 1984-1.

CAPÍTULO II

Alejandro Magno, *Homo religiosus*

Alejandro Magno ha sido una de las grandes figuras de la humanidad de todos los tiempos. Igual que Darío I, creó un gran estado universal, que comprendía desde el Indo hasta el Danubio. Supo gobernar, como antes nadie lo había hecho, pueblos diferentes en su etnia, su cultura, su economía, sus religiones y sus formas políticas. Un aspecto fundamental de este personaje es su religiosidad.

Estamos relativamente bien informados de la vida de Alejandro, de su carácter y de sus sentimientos religiosos, a través de varias biografías que nos dejaron griegos y latinos, algunos de los cuales utilizaron información directa de aquellos que vivieron junto a él, o bien de sus *Efemérides,* obras que no han llegado hasta hoy. Estas *vidas* son las siguientes:

— Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno.* Libros I-VIII. Seguimos la edición publicada por Gredos en 1982, en dos volúmenes. La introducción general es de A. Bravo, y la traducción y las notas de A. Guzmán. También hemos consultado la edición de L. Belloni: Arriano, *Storia di Alessandro,* Milán, Rusconi, 1980.
— El libro XVII de la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo. Hemos utilizado la edición de T. Alfieri, Milán, Rusconi, 1985.
— Trogo Pompeyo, *Historias Filípicas,* extractadas por Justino en su *Epítome.* Hay edición española de esta obra en la editorial Gredos: Justino, *Historias Filípicas de Trogo Pompeyo,* Madrid, 1995, cuya introducción, traducción y notas van a cargo de J. Castro.

— Q. Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno*. Manejamos la edición de F. Pejenaute en la colección Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1986.
— Plutarco, *Vida de Alejandro Magno*. Utilizamos la versión de Ranz Romanillos, publicada por Planeta, 1991, *Vidas Paralelas*, vol. II, 484-568.
— Ps. Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Seguimos la edición de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1977.

Arriano escribió en el siglo II y utilizó como fuente fundamental las *Memorias* de Ptolomeo I, el fundador de la dinastía lágida, y de Aristóbulo. Ambos habían participado en la expedición de Alejandro Magno. Su obra es fundamental sobre el tema que aquí vamos a tratar. Trogo Pompeyo, Diodoro Sículo y Q. Curcio siguieron en gran parte a Clitarco. La mayoría de los autores modernos opinan que no intervino en la guerra. Plutarco sigue una vía intermedia. Entre estos dos grupos se sitúa la obra de Ps. Calístenes, de menor valor historiográfico. Todas las ediciones modernas que hemos consultado están dotadas de un excelente aparato crítico, introducciones históricas, anotaciones y bibliografías recientes, que son instrumentos necesarios para el correcto uso de estos autores[1].

---

[1] La bibliografía sobre Alejandro Magno es muy numerosa. La fundamental en el veintenio 1970-1990 está recogida por J. Carlsen, «Alexander the Great (1970-1990)», *Alexander the Great. Reality and Myth*, Roma, 1997. Algunos libros importantes son: F. Altheim, *Alexander et l'Asie. Histoire d'un legs spirituel*, París, 1954. J. Benoist-Méchin, *Alejandro Magno*, Barcelona, 1995. A. B. Bosworth, *Alejandro Magno*, Cambridge, 1996. B. Carlsen, B. Due, S. Steen Due y B. Poulsen, *Alessandro Magno. Storia e Mito*, Martellago, 1995. J. M. Croisille (ed.), *Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, 1990. J. G. Droysen, *Alejandro Magno*, Madrid, 2001. W. Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, Oxford, 1938. D. W. Engels, *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, Berkeley, 1978. P. Faure, *La vie quotidienne des armées d'Alexandre*, París, 1982. *Íd., Alejandro. Vida y leyenda del hijo de los dioses*, Madrid, 1990. P. Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C. A Historical Biography*, Londres, 1974. *Íd., From Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley, 1990. P. Goukowski, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre, I*, Nancy, 1978. A. Guzmán y F. J. Gómez Espelosín, *Alejandro Magno, de la historia al mito*, Madrid, 1997. R. Hamilton, *Alexander the Great*, Londres, 1973. N. G. L. Hammond, *Alejandro Magno, rey, general y estadista*, Madrid, 1992. A. J. Heisserer, *Alexander the Great and the Greeks. The Epigraphic Evidence*, Norman, 1980. R. Lane Fox, *Alexander the Great*, Londres, 1973. M. A. Levi, *Alessandro Magno*, Milán, 1981. L. Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milán, 1985. G. Radet, *Alessandro il Grande*, Turín, 1944. M. Renault, *Alejandro Magno*, Barcelona, 1995. A. Savill, *Alexander the Great and his Time*, Londres, 1959. F. Schachermeyer, *Alexander der Grosse. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Viena, 1973. M. Sordi, *Alexandro Magno tra storia e mito*, Milán, 1984. A. Stewart, *Faces of Power.*

Los sacrificios a los dioses constituyen uno de los aspectos fundamentales del culto, y por tanto de la religiosidad, de los pueblos. En el caso de Alejandro Magno disponemos de abundantes datos proporcionados por sus biógrafos antiguos.

Alejandro Magno hizo sacrificios públicos a los dioses a lo largo de su vida. Éstos son la manifestación ritual religiosa más importante de los griegos y romanos. Después de vencer a los getas, a los que llamaron dacios los romanos (Trajano incorporó su territorio al Imperio Romano), Alejandro «ofreció un sacrificio sobre la ribera del Istro a Zeus Salvador, a Heracles, y al propio Istro cuya travesía le había resultado tan "cómoda"» (Arr., 1, 4, 5). Es sacrificio con víctimas ofrecidas a los dioses de los que Alejandro se consideraba descendiente: Zeus era su padre, y Heracles era el progenitor de la dinastía macedonia (Cur., 4, 2, 3). De ambas deidades sería muy devoto todos los días de su vida; y de los ríos, a los que divinizaba frecuentemente.

Después de arrasar Tebas y de pactar con Atenas, aliada de Tebas, Alejandro Magno regresó a Macedonia «e hizo a Zeus Olímpico el sacrificio que había instituido Arquelao, y estableció en Egas un concurso de juegos como en Olimpia; otros dicen que organizó un certamen en honor de las Musas» (Arr., 1, 11, 1). El rey, pues, hizo un sacrificio a Zeus fundado por el monarca macedonio que reinó del 413 al 399 y que pasó a la Historia por su protección a los artistas. El poeta trágico ateniense Eurípides pasó en su corte los últimos años de su vida y en ella escribió *Las Bacantes*. En Egas celebró un concurso semejante a los olímpicos. Las competiciones agonísticas eran rituales en honor de los dioses Zeus, Apolo y Heracles[2], cuyo carácter perviviría hasta el fi-

---

Alexander's Images and Hellenistic Politics, Berkeley, 1993. A. Weigall, *Alexandre Le Grand*, París, 1976. U. Wilcken, *Alexander the Great*, Nueva York, 1967. VV. AA., *Alexander the Great. Reality and Myth*, Roma, 1993. VV. AA., *Alexander the Great. The Ancient World, VIII*, 1994.

[2] En general, S. Glubok y A. Tamarin, *Olympic Games in Ancient Greece*, Nueva York, 1976. S. Segura, *Los juegos olímpicos*, Sabadell, 1992. El origen de estos juegos tiene un carácter funerario, y nunca lo perdieron, como lo prueban los juegos rituales fúnebres organizados por Alejandro (J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «El origen funerario de los juegos olímpicos», *Rev. de Arqueología*, 140, 1992, 28-39). Estos rituales fúnebres están representados en la cerámica del Dipilón, siglos IX-VIII a.C., que son el mejor

nal del Mundo Antiguo, y por eso fueron prohibidos por los cristianos[3]. Tertuliano escribió un libro titulado *Sobre los espectáculos* hacia el año 202, y Novaciano otro. El certamen en honor de las Musas sería literario. Las fiestas duraban nueve días, uno por cada Musa. En Atenas el ritual en honor de Dioniso consistía en la representación de tragedia, comedia y drama satírico[4]. Cuando Filipo II preparaba la guerra contra los persas, consultó el oráculo de Delfos (Diod., 16, 92.4) y lo interpretó favorable a la expedición que había planeado. Su hijo podría emprender tranquilo la campaña militar.

Al pasar a Troya para comenzar la conquista de Asia por encargo de la Liga de Corinto, «subiendo hasta Ilión, hizo un sacrificio en honor de Atenea troyana, y ofreció al templo su armadura completa. A cambio de ella tomó una de las armaduras dedicadas a la diosa desde la época de la guerra de Troya» (Arr., 1, 11, 7; Diod., 17, 18, 1). La ofrenda de las armas en honor de los dioses era frecuente. En Olimpia muchos exvotos son armas[5]. La entrega de las armaduras a los dioses volvemos a encontrarla después de la primera gran victoria sobre los persas en el Gránico (Arr., 1, 16, 17). «Como ofrenda a Atenea, la diosa protectora de la ciudad, envió a Atenas trescientas armaduras persas completas, en las que había hecho inscribir el siguiente epigrama: "Alejandro hijo de Filipo y los griegos, excepto los lacedemonios, de los bárbaros, de los bárbaros que habitan Asia."» La ofrenda de Alejandro a la diosa políada de Atenas es un detalle de buen gobernante, pues hizo la ofrenda en nombre de todos los griegos, haciendo de la campaña asiática una empresa panhelénica.

En Éfeso, «organizó un sacrificio en honor de Ártemis, y una procesión con todo el ejército armado en formación de combate» (Arr., 1, 18, 2). El sacrificio de animales era un ritual que cumplía Alejandro siempre que terminaba una acción importante, generalmente militar. El sacrificio en honor de Ártemis era una deferencia con la diosa, pro-

---

comentario al libro XXIII de la *Ilíada* (M. Robertson, *La peinture Grecque*, Ginebra, 1959, 34-41. P. Demargne, *Nacimiento del arte griego*, Madrid, 1964, 288, figs. 377-379, fechadas estas cráteras hacia 750 a.C.). En el mundo micénico, s. XVI a.C., ya se representaron carreras de carros en estelas funerarias (R. Hampe y E. Simón, *Un millénaire d'art grec, 1600-600*, Friburgo, 1980, 36, 39, fig. 52).

[3] R. Teja, «Los juegos del anfiteatro y el Cristianismo», *El Anfiteatro en la Hispania Romana*, Badajoz, 1995, 69-78.

[4] F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona, 1972.

[5] E. Kunze, *Archaische Schildbänder, Olympische Forschungen, II*, 1950. La ofrenda de armas no era peculiar de la religión griega. A Astarté se la ofrecían armas arrebatadas al enemigo (1Sm., 31, 10).

tectora de la ciudad conquistada. El desfile militar formaba parte de la ceremonia del ritual.

Alejandro Magno, después de cortar con su espada el «nudo gordiano» (Arr., 2, 3, 8) y tras una noche de truenos y relámpagos, «a la vista de ellos, ofreció al día siguiente sacrificios en honor de los dioses, que habían manifestado estas señales por desatar el nudo». En esta ocasión el sacrificio es de acción de gracias a los dioses en general. Alejandro Magno tuvo conciencia de que los dioses le protegían siempre en esta empresa. Así, escribe una carta a Darío (Arr., 2, 14, 7) donde dice: «Poseo esta región por don de los dioses.» Los sacrificios son gratulatorios por los continuos favores recibidos. Alejandro, tras haber sanado una enfermedad, cumplió los votos hechos por su salud y celebró unos juegos en honor de Esculapio y de Minerva (Cur., 3, 7, 3). El rey era muy devoto de esta diosa. Junto al río Pinaro consagró altares a Júpiter, Heracles y Minerva (Cur., 2, 12, 27. Otros textos: 4, 13, 15; 7, 12, 32; 11, 24). Alejandro unas veces hacía rituales y en otras ocasiones levantaba altares. Antes de librar la batalla de Issos, en 333 a.C., Alejandro subió a la cima de una elevada montaña y a la luz de gran cantidad de antorchas celebró sacrificios, según la costumbre de su país, a los dioses tutelares de la región (Cur., 3, 8-22). El ritual consistió en una procesión de hombres con antorchas, según la costumbre persa. Los griegos y los romanos no tuvieron reparo alguno en adaptar e incorporar los dioses de los pueblos vencidos a sus propios panteones.

Continuamente el monarca ofrecía sacrificios a los dioses. Cuando marchó al encuentro del rey Darío se detuvo no poco tiempo en conocer Solos, mientras ofrecía sacrificios y organizaba una solemne procesión (Arr., 2, 6, 4). Los sacrificios siempre son aspectos destacados de los rituales del monarca. La procesión de antorchas, ya citada, debió de contar con la participación de buen número de soldados. Arriano (2, 24, 6; Diod., 17, 46, 6) vuelve a referirse a estos rituales con ocasión de la toma de Tiro en el 332 a.C.:

> Alejandro hizo sacrificios en honor de Heracles y organizó una procesión con su ejército en armas, en la que también las naves formaron en honor de este dios. Tuvo lugar un certamen gimnástico y una carrera de antorchas en el templo. Depositó en él, como ofrenda, las máquinas que habían servido para abatir el muro de la ciudad, y asimismo fue consagrada a Heracles la nave que los tirios habían dedicado al mismo Heracles y que había sido capturada por Alejandro. Hizo escribir en ella una nueva inscripción, no muy afortunada por cierto (y por eso precisamente no me ha parecido oportuno reproducirla), que tal vez compusiera el propio Alejandro, o quizá otra persona.

Este texto de Arriano es de gran importancia por los datos que aporta acerca de sus fuentes, Ptolomeo y Aristóbulo, y sobre los ritos regios, que en esta ocasión son más detallados, consistentes en sacrificio de animales, procesión del ejército armado y desfile de naves en honor de Heracles, también una competición atlética y una carrera de hombres portando antorchas en el templo. Estos dos últimos actos eran desconocidos hasta este momento. El certamen gimnástico debía de ser similar a los olímpicos, píticos, némeos o ístmicos. La ofrenda de la maquinaria bélica de asalto, llevada hasta el templo, y la nave tiria consagrada a Heracles no tienen otra finalidad que purificar las armas que llevaron a la victoria y congraciarlas con los dioses de la ciudad sometida. Así, Heracles —en realidad el Heracles argivo—, del que decían descender los reyes macedonios, colonizaba en lo político y en lo religioso las conquistas de Alejandro, trasfiriendo al propio rey las cualidades de ese dios, usurpando así las funciones políadas y rituales del Melqart tirio[6]. Estos festivales tuvieron lugar entre los meses de julio y agosto del año 332 a.C.

Hasta ahora hemos examinado las noticias acerca de sacrificios y rituales cuyo fin era agradecer a los dioses las victorias obtenidas. Alejandro hace también rituales antes de las batallas importantes. Así, en el año 332 a.C., antes del asalto de la ciudad de Gaza, que presentaba serias dificultades, el rey hizo un sacrificio, vestido de forma especial y preparando a las víctimas (Arr., 2, 26, 4). Arriano da en este párrafo algunos detalles interesantes como el hecho de que Alejandro se adornara con guirnaldas y vestidos apropiados al ceremonial que iba a tener lugar, consistente en su parte principal en el sacrificio de varias víctimas.

Arriano es más explícito que en otras ocasiones al describir las ceremonias que el rey realizó en la ciudad de Menfis en 332-331 a.C., «donde ofreció sacrificios a todos los dioses, y de modo especial a Apis, y celebró certámenes gimnásticos y musicales, a los que concurrieron los especialistas más famosos de Grecia» (Arr., 3, 7, 4). Allí los sacrificios deben de ofrecerse a los dioses egipcios, o mejor a los dioses griegos y egipcios. Las ceremonias consistían, como era frecuente, en certámenes atléticos y musicales, citados por vez primera como parte de un ritual. Estos concursos eran panhelénicos. Se anunciaban en

[6] J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e iberas*, Madrid, 1977, 17-28. C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclés tyrien en Méditerranée*, Lovaina, 1988. Sobre el Heracleion de Lixus, tan antiguo como el gaditano, según Plinio *(NH*, 19, 63): J. M. Blázquez, «Los templos de Lixus (Mauritania Tingitana) y su relación con los templos de ciudades semitas representados en las monedas», *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, Madrid, 1988, 529-561.

Grecia y podían participar artistas de todo el país. En un párrafo posterior, Arriano (3, 5, 2) recoge algún dato más concreto, como que Alejandro ofreció un sacrificio en honor de Zeus Soberano, y ordenó que se hiciera una procesión con todo el ejército en armas, ya documentada antes, además de los certámenes gimnásticos y musicales, en honor de Heracles, como era frecuente. Antes de partir hacia el Éufrates consagró a Heracles tirio una crátera de oro y treinta páteras (Cur., 4, 8, 16) en el verano de 331. Las páteras deben de ser del tipo de las famosas páteras fenicias.

En Babilonia, en 331 a.C., ofreció sacrificios a Baal, es decir, Marduk, siguiendo el ritual que los caldeos le indicaron (Arr., 2, 16, 5). Este sacrificio según el rito babilónico al dios de la ciudad es una medida que evidencia la inteligencia política de Alejandro, para ganarse el favor de los ciudadanos conquistados, tal como hizo en Éfeso, en Tiro y en Menfis. También obedece al hecho psicológico de que el rey vencedor de la ciudad fuera homologado al dios o dioses protectores de la misma, como ya se indicó.

En Susa volvió a celebrar sacrificios siguiendo el ritual tradicional griego, como se desprende de la organización de carreras de antorchas y juegos gimnásticos. En esta ocasión estas actividades tuvieron lugar probablemente al aire libre.

A veces Alejandro ofreció sacrificios al cruzar una ciudad importante. Así en Nicea, en su marcha hacia la India, ofreció sacrificios en honor de Atenea (Arr., 4, 22, 6) en el año 327 a.C.

Igualmente realizó sacrificios de acción de gracias a los dioses antes de entrar en Persépolis (Diod., 17, 72, 1). Seguramente cuando se mencionan los sacrificios a los dioses éstos son las doce divinidades olímpicas, como parece deducirse de un pasaje de Arriano (5, 29, 1-2), quien cita doce altares levantados en acción de gracias a los dioses que hasta el momento le habían conducido victorioso. La erección de altares fue acompañada de sacrificios «según el ritual», expresión equivalente, con toda probabilidad, al rito griego, acompañado de un certamen gimnástico e hípico al modo griego.

Tomada la Roca de Aorno en el verano de 327 a.C., en cuya conquista fracasó el mismo Heracles, ofreció Alejandro un sacrificio (Arr., 4, 30, 4; Diod., 17, 85, 1-7), y aunque Arriano no puntualiza esta vez qué divinidad era la destinataria del ritual, sin duda fue en honor de Heracles, ofreciéndole aquella victoria que fue imposible para su antepasado divino.

Algunos de estos sacrificios eran verdaderas hecatombes de animales. El rey indio Taxilo regaló a Alejandro, al llegar éste al Indo, tres mil reses para el sacrificio (Arr., 5, 3, 5).

Al llegar a la ciudad de Zadracarta, capital de Hircania (Arr., 2, 25, 1), Alejandro sacrificó en honor de los dioses y celebró competiciones gimnásticas. El sacrificio debió de hacerse al conjunto de los dioses, y no a uno en particular, tal como sucediera antes de atravesar el Cáucaso (Arr., 3, 28, 4), y al luchar contra los escitas (Arr., 4, 4, 1), en cuyo honor celebró también un certamen ecuestre —consistente posiblemente en una carrera de caballos— y gimnástico. En cambió realizó un sacrificio en honor de un solo dios, Apolo, en la región de los antiguos ariaspos (Arr., 3, 27, 5).

Los rituales sacrificiales y los certámenes gimnásticos e hípicos fueron muy frecuentes. No se mencionan al comienzo de las campañas de Alejandro, y después se van haciendo habituales, como en Taxila (Arr., 5, 6, 3) y en las orillas del Hidaspes (Arr., 5, 20, 1). Arriano puntualiza en este caso que los ritos eran a los dioses en general «según la tradición tras una victoria», lo que significa que los sacrificios eran tan frecuentes como los triunfos militares. Para tales ceremonias se elegían a menudo las riberas de los ríos, como en los casos conocidos del Hidaspes y del Indo (Arr., 5, 3, 6), posiblemente por ser las vegas fluviales espacios abiertos propios a las competiciones agonísticas e hípicas, aparte del sentido sacral que Alejandro otorgaba a los ríos.

El regreso en naves por el Indo abajo fue iniciado por Alejandro con una invocación al Indo y una libación a Heracles, su antecesor, al que había ofrecido antes muchas victorias, a Ammón, y a los demás dioses. Esta libación no significa acción de gracias por victorias alcanzadas como en otras ocasiones sino invocar el favor divino en el viaje de retorno. Es interesante puntualizar que no se trata de un sacrificio de víctimas animales, como cabría esperar, sino de una libación, por tratarse el destinatario divino de un río, y por el hecho de que se mencione, por vez primera, a Ammón (Arr., 6, 3, 2), divinidad que será recordada luego, cuando el ejército de Alejandro alcanza una isla, en el año 325 a.C., situada en la desembocadura del Indo. Aquí Alejandro preparó sacrificios a aquellos dioses a los que según Ammón debía sacrificar. Al día siguiente, en la isla situada en mar abierto, ofreció Alejandro un sacrificio a otros dioses, y con distinto ritual, «siguiendo en todo las indicaciones del oráculo de Ammón». Los dioses honrados eran egipcios y griegos, con sendos rituales en uno y otro caso. Alejandro consultó el oráculo de Ammón quizás cuando visitó el oráculo de Siwa.

En una ocasión, en viaje de vuelta, atravesando Carmania, en el invierno del 325 a.C., el rey ofreció sacrificios gratulatorios por las victorias obtenidas sobre los indios, y en nombre de su ejército, frase que no se había dicho antes, por haber cruzado Gadrosia sanos y salvos,

e instituyó un certamen musical y gimnástico. Este párrafo recuerda la ya mencionada dedicatoria hecha en nombre de Alejandro y de los griegos.

Sacrificios se hicieron también después de salir de una crisis como en Opis (Arr., 7, 11, 6). Esta vez, puntualiza Arriano, serían en honor de Zeus, Heracles y Dioniso. El mismo historiador (Arr., 7, 14, 1) añade: «Celebró Alejandro en Ecbatana [año 330] un sacrificio, según tenía por costumbre tras algún buen suceso.» El sacrificio fue acompañado de un certamen gimnástico y musical. Un dato interesante añade este autor: que mientras se celebraban los rituales Alejandro asistió con sus compañeros a un festín, que no sería posiblemente una comida sagrada, pues no se conservan indicios de que Alejandro las celebrara con tal sentido religioso. A algún otro dios —Asclepio— ordenó Alejandro ofrecer sacrificios en Epidauro, para lo cual envió una embajada (Arr., 7, 14, 6), aunque el dios no había evitado la muerte de su íntimo amigo Hefestión. Poco antes de enfermar y morir ofreció Alejandro sacrificios a los dioses, en agradecimiento por sus éxitos, que, como indica A. Guzmán, deben de referirse al éxito de las expediciones marítimas por Arabia que acababa de realizar. Un dato interesante acerca de la originalidad de Alejandro no mencionado antes es que el ejército pudiera ofrecer sacrificios.

La religión griega era una religión fundamentalmente ritualista. Alejandro Magno se presenta en este aspecto como hombre profundamente religioso, realizando numerosos sacrificios de acción de gracias a los dioses a los que hemos hecho referencia. Tales dioses eran los olímpicos en general, Heracles, Dioniso, las Musas, Atenea, Ártemis, Apolo, Asclepio, Sol, Luna y Tierra, Poseidón, Anfitrite, Nereidas, Océano; y a los ríos, Hidaspes, Acesines e Indo; junto a dioses de los pueblos conquistados, como Melqart, Apis, Marduk, y Ammón, al que tenía por su padre. Alejandro Magno, a decir de Plutarco *(Al.,* 50, 2-3), era también devoto de los Dióscuros.

Alejandro también realizaba sacrificios para procurar la salud de sus amigos enfermos, como en el caso de Crátero (Plut., *Al.*, 41, 3).

Los distintos tipos de rituales sacrificiales y su significado han sido estudiados por H. U. Instrinsky[7], en un libro criticado por F. W. Walbank[8]. Al atravesar el Helesponto sacrificó un toro a Poseidón y ofreció una libación a las Nereidas en una copa de plata (Arr., 1, 11, 6); pasaje que recuerda a la libación de Jerjes en el año 480 a.C. al atravesar también el Helesponto camino de Grecia, al frente de su ejército, des-

[7] *Alexander der Grosse am Hellespont,* Godesberg, 1949.

[8] *JHS*, 69, 1949, 79-81.

crito por Heródoto (7, 34). Al comienzo de la expedición del periplo de Nearco, según Arriano *(Ind.,* 18, 11),

> Alejandro ofreció un sacrificio a los dioses (o a los familiares a los que los adivinos indicaron), además a Poseidón, a Anfitrite, a las Nereidas, al propio Océano, al Hidaspes, de donde iba a partir la expedición al Acesines (del que el Hidaspes es un afluente), así como al Indo, al que van a parar las aguas de aquellos dos. Se celebraron certámenes musicales y gimnásticos y se repartieron las víctimas del sacrificio por los destacamentos de todo el ejército.

Los sacrificios son en honor de todos los dioses, y de una serie de divinidades acuáticas, como Poseidón, Anfitrite, las Nereidas y el Océano, y a tres más especialmente vinculadas con la expedición de Alejandro a la India. Los rituales son los mismos que en otras ocasiones. Arriano añade un dato interesante: que la carne de las víctimas sacrificadas era consumida por los soldados, teniendo en esta ocasión un carácter de «banquete sagrado». Probablemente ésta era la costumbre, aunque en otros casos no se especifique. Este párrafo es copia de otro que podemos leer en la *Anábasis* (Arr., 6, 3, 1), aunque no se mencionan las competiciones agonísticas ni musicales, ni el reparto de la carne al ejército; en cambio añade al texto anterior una libación a Heracles, a Ammón, y a los dioses.

Arriano (6, 19, 5) recoge la noticia de otro sacrificio a divinidades acuáticas en la desembocadura del Indo: «Degolló allí (en una isla en el mar) unos bueyes en honor de Poseidón, lanzándolos al mar, y después del sacrificio ofreció una libación con una copa de oro que arrojó también al océano, al igual que unas cráteras también de oro, todo ello como acción de gracias, pidiendo al dios que permitiera regresar a los hombres de su flota.» Se describen muy bien en este párrafo dos rituales: un sacrificio de bueyes y una libación. En segundo lugar merece la pena destacar el detalle de que los bueyes sacrificados eran arrojados al mar, así como la copa de la libación y las cráteras. El ritual tenía sentido de acción de gracias. Las aguas de los ríos y del mar recibían los sacrificios y también los objetos utilizados en los rituales, que adquirían así el carácter de objeto sagrado y de ofrenda a los dioses.

La costumbre de sacrificar Alejandro a los ríos era antigua, pues se documenta ya en el principio de sus campañas en el norte de Macedonia, concretamente en el texto, citado, en que se dice que sacrificó en las riberas del Istro a Zeus Salvador, a Heracles, y al propio Istro (Arr., 1, 3, 5). La ceremonia en aquella ocasión, como en todas las demás lejos de Grecia, tuvo lugar en la misma orilla del río.

De todos los datos aportados se desprende que Alejandro era un hombre religioso en extremo. Sus biógrafos así le retratan. Arriano (7, 29, 1), al trazar en pocas palabras el retrato de Alejandro, se refiere a él como «el más piadoso de los hombres».

Alejandro Magno, los templos y el sacerdocio

De este aspecto, tan importante para entender la compleja personalidad religiosa de Alejandro Magno, estamos bastante bien informados por Arriano, que sigue, como en la mayoría de las descripciones, a Ptolomeo y a Aristóbulo, testigos de los sucesos de la vida del rey. Ptolomeo fue muy minucioso en la toma de datos. Esta característica de sus *Memorias* queda bien reflejada en la narración de Arriano.

Alejandro solía respetar los templos y el derecho de asilo de las personas refugiadas en ellas. Una excepción fue Tebas (Arr., 1, 8, 8). La ciudad fue arrasada y no se perdonó la vida a las mujeres y niños que habían buscado asilo en los santuarios. Este asunto estuvo siempre muy mal visto por los griegos de todas las épocas, como lo prueban las muertes de Cilón, el primero que intentó la tiranía en Atenas en 635, y del rey espartano Pausanias; ambos, que se habían refugiado en lugar sagrado, fueron asesinados al salir, por necesidad, lo que motivó el comienzo de la guerra del Peloponeso. Ambos bandos se acusaron mutuamente de sacrílegos. Destruir los templos era uno de los mayores crímenes en el Mundo Antiguo. En este aspecto Alejandro Magno fue un hombre muy religioso. Con frecuencia ese respeto a los templos no se cumplía, como hicieron los cartagineses en las guerras greco-púnicas de Sicilia, donde destruyeron las tumbas de Gelón, el vencedor de Himera en 480, y de su esposa Demarate (Diod., 14, 54, 5-6). En la toma de Selinunte (Diod., 13, 57, 4-5) los templos fueron saqueados; en Himera arrasados entre otros el templo construido para conmemorar la paz del 480 sobre Cartago (Diod., 13, 6, 4, 4). En Selinunte los refugiados en los templos fueron asesinados (Diod., 13, 86, 1-3). En el año 396 el general cartaginés dio orden de arrasar el santuario de Deméter y Kore de Siracusa. En la península Ibérica sucedió lo mismo. Los dos *heroon* de la segunda mitad del siglo V a.C. fueron inmediatamente arrasados, así como el de Huelma (Jaén), de la misma fecha. Toda la escultura ibérica que es de carácter religioso ha llegado hasta nosotros triturada. Ello se debe a las frecuentes luchas de unas tribus contra otras, de las que habla Estrabón (3, 4, 5), y no a luchas de carácter social, de las que no se conserva huella alguna, ni a un cambio de

mentalidad en la religiosidad ibera. Volviendo al tema de Alejandro, en la degollina que tuvo lugar en Tebas participaron no sólo los macedonios, sino otros pueblos que les ayudaron y que eran enemigos acérrimos de los tebanos, como los focenses, los platenses e incluso el resto de los beocios. Sin embargo, a los aliados que habían intervenido en el asalto a la ciudad, Alejandro les confió arreglar los asuntos de la misma. Les pareció bien arrasar la ciudad y repartir el territorio entre los aliados, esclavizar a todo el mundo, incluso a las mujeres y a los niños, «respetando tan sólo a los sacerdotes y sacerdotisas» (Arr., 9, 9). No fue respetado el derecho de asilo, pero no se repartieron las tierras propiedad de los templos ni los sacerdotes fueron hechos esclavos. La decisión la tomó la Liga de Corinto, pero sin duda con el visto bueno de Alejandro.

Al atravesar el Helesponto para invadir Asia, Alejandro levantó un altar en el punto de partida y otro en el de llegada en honor de Zeus protector de los que arriban a nuevas tierras, de Atenea y de Heracles (Arr., 1, 11, 7).

En Sardes planeó Alejandro construir sobre las acrópolis de la ciudad un templo a Zeus Olímpico, y levantar un altar. Incluso inspeccionó la fortaleza para elegir el lugar idóneo. La irrupción repentina de una fuerte tormenta fue interpretada por el monarca como señal divina que le indicaba el lugar donde debía ser construido el templo de Zeus (Arr., 1, 17, 6), y así lo dispuso. En Éfeso «ordenó también que se tributaran al templo de Ártemis los mismos impuestos que antes pagaban a los persas» (Arr., 1, 17, 10). Los habitantes de Éfeso tomaron la venganza por su mano: ajusticiaron a los que habían saqueado el templo de Ártemis, y a los que habían sacado del santuario la estatua de Filipo II, todo lo cual se hizo con el consentimiento de Alejandro.

Al revés de lo que sucedió en Tebas, Alejandro en Tiro «perdonó a todos los refugiados en el templo de Heracles, entre los que se encontraban los habitantes de Tiro más influyentes, el rey Acemilco, así como a algunos cartagineses que habían venido a Tiro, su metrópoli, a rendir culto a Heracles siguiendo una antigua costumbre» (Arr., 2, 24, 5). Según Q. Curcio (Cur., 4, 4, 18) Alejandro perdonó sólo a los embajadores de Cartago. Es más verosímil el relato de Arriano. Alejandro después de quitar las cadenas de oro y las ataduras de la estatua de Apolo dijo que debía llamarse el dios «Apolo Filoalejandro» (Diod., 17, 46, 6), por el favor que le había prestado.

Al fundar Alejandría (Arr., 3, 1, 5) el monarca determinó el número de templos que había que levantar y qué dioses se venerarían en ella.

El Ps. Calístenes indica que la consulta del oráculo de Siwa se hizo en función de la creación de Alejandría. Al fundar una nueva ciudad, lo primero que se hacía era levantar los templos, como sucedía al fundar una colonia. El texto más significativo en este sentido es el referente a la fundación de Naucratis, en el delta del Nilo, que narra Heródoto (2, 178-179):

> Les otorgó a Naucratis, como asiento comercial para cualquiera que quisiera establecerse en el país. También hizo concesiones de tierras para que los comerciantes griegos, que no deseaban vivir continuamente en Egipto, pudieran levantar altares y santuarios. Entre los últimos, el mejor conocido y el más frecuentado y también el más grande es el de Helenion. Fue construido conjuntamente por los jonios de Quíos, Teos, Focea y Clazomenes, los dorios de Rodas, Cnido, Halicarnaso y Faselis, y los eolios de Mitilene. El santuario perteneció a estos estados, y a ellos correspondió el derecho de nombrar los encargados de la dirección del puerto. Otras ciudades reclaman su participación en el Helenion, pero sin base alguna. Los eginetas construyeron un templo a Zeus, por voluntad propia; los samios otro en honor de Hera y los milesios uno en honor de Apolo.

Alejandro, al planear la fundación de Alejandría, siguió, pues, esta vieja tradición griega. Probablemente en otras fundaciones Alejandro Magno tomó la misma determinación, aunque las fuentes no lo digan (Arr., 4, 4, 1; 22, 5; 24, 7; 5, 29, 3; 7, 21, 7). Arriano y Plutarco colocan la fundación de Alejandría antes de consultar el oráculo de Siwa; Diodoro (17, 52), Justino (40, 11, 13) y Q. Curcio (4, 8), después. Estos dos últimos autores no mencionan las construcciones de templos en Alejandría; Diodoro menciona los palacios[9].

Alejandro, al decidirse a volver y no seguir su aventura rumbo a la India, «mandó que se erigieran doce altares, más altos que las más altas torres, y también anchos como una torre», sobre los que realizó sacrificios y certámenes gimnásticos e hípicos, según se ha indicado (Arr., 5, 29, 1). Estos altares los mencionan también Diodoro (17, 95, 1), Q. Curcio (9, 3, 19) y Plutarco (*Al.*, 17, 4).

Alejandro castigó a los que habían saqueado los santuarios y las tumbas, como hizo Orxines, gobernador de Persia (Arr., 6, 30, 2).

Sobre la construcción por orden de Alejandro a su vuelta de Babilonia del templo de Marduk (dios patrono de la ciudad), descrito por Heródoto (1, 181), Arriano (7, 17, 1-4) aporta datos importantes, en el

[9] P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, I-IV*, Oxford, 1982.

siglo v a.C., como que estaba situado en el centro de la ciudad, que era de enormes dimensiones, que estaba construido de ladrillos amasados con asfalto y que Jerjes había arrasado todos los templos de Babilonia al volver de su expedición a Grecia. Según unos autores Alejandro pensó reconstruirlo y restituirlo a su ubicación primitiva y por tal motivo ordenó a los babilonios que retiraran los escombros. Otros piensan que el nuevo templo iba a ser de mayores dimensiones que el antiguo. Al abandonar Babilonia para marchar a la India, Alejandro dio instrucciones de que las obras comenzaran, y así se hizo aunque con lentitud. Al volver de su expedición a la India decidió Alejandro que se concluyera la obra. Los caldeos por aquellos años administraban los bienes del templo. Por tal motivo sospechó Alejandro que los caldeos querían disuadirle de que entrara en Babilonia, ya que perderían los beneficios económicos que les proporcionaba la gestión del templo.

Razones diplomáticas son la causa de la construcción de este templo, como de la mayoría de los santuarios citados. La construcción de templos tuvo que ser una medida de carácter político encaminada a atraerse el favor de las poblaciones. Tampoco se puede descartar que fueran motivadas, además, por causas estrictamente religiosas. Alejandro dio como pretexto del incendio de Persépolis un motivo religioso (Arr., 2, 18, 12), cual fue el vengarse de las destrucciones de los templos de la Acrópolis de Atenas en el año 480 a.C. a manos de los persas. Persépolis era una ciudad sagrada, pues en ella se celebraba la fiesta del Año Nuevo. Alejandro condenó a los que robaron los templos, como a Cleandro, a Gitacles, y a Heracón (Arr., 6, 27, 4-5). A los dos primeros los condenó a muerte; al igual que hizo con Orxines (Arr., 6, 30, 2) por idéntico motivo.

Alejandro Magno y la adivinación

Alejandro Magno utilizó continuamente los consejos de los adivinos antes de emprender una acción importante. Esta consulta no sólo fue peculiar del rey macedonio, sino que era costumbre extendida en Grecia. El rey espartano Leónidas consultó a un adivino antes de la batalla de las Termópilas (Hdt., 7, 219-221).

Ya al comienzo de la expedición contra los persas sucedió un fenómeno portentoso (Arr., 1, 11, 12):

> Se divulgó por entonces el rumor de que la estatua de Orfeo, hijo de Eagro el tracio, que estaba en Pieria, sudaba ininterrumpida-

mente. De este fenómeno cada adivino daba su propia interpretación; entre éstos, Aristandro, adivino de Telmiso, aconsejó a Alejandro tener confianza, porque significaba claramente que para los poetas, tanto épicos como líricos, y para cuantos compusiesen odas, iba a ser una penosa tarea hacer composiciones y celebrar las hazañas de Alejando.

Aristandro fue el adivino oficial de toda la expedición. Alejandro le consultaba continuamente. No se puede dudar que en las respuestas adulaba al rey, que tenía fe ciega en que la Fortuna estaba de su lado.

Antes de volver a Macedonia, después de hacer la paz con Atenas, Alejandro visitó el famoso oráculo de Delfos, que había desempeñado un papel tan importante en la Historia de Grecia[10]. La Pitia le proclamó invencible, lo que le animó a emprender su expedición oriental. Plutarco *(Al.*, 14, 4) conserva una noticia curiosa sobre esta consulta: cuando pasó Alejandro por Delfos estaba prohibido consultar el oráculo, pues no era un día favorable. El rey obligó a la Pitia a dárselo. Alejandro Magno estuvo de joven muy vinculado con el oráculo de Delfos. Plutarco *(Al.*, 38, 1) recoge otra profecía de este santuario: siendo todavía niño Alejandro, la Pitia le profetizó que un licio le serviría de guía en la expedición contra los persas. Este mismo oráculo animó ya a su padre, Filipo II, a iniciar una campaña militar contra los persas, lo que debió de confirmar a Alejandro en sus planes.

Al querer elegir el lugar más apropiado para construir un templo a Zeus Olímpico en la acrópolis de Sardes, decisión a la que ya hemos aludido en este trabajo, Alejandro interpretó la irrupción de la tormenta como un indicio divino que dictaba en qué lugar debía levantarse el templo.

La consulta de los adivinos era práctica común, no sólo de Alejandro, el cual tenía siempre bien presentes sus vaticinios, sino también de sus principales seguidores. Parmenión (Arr., 1, 18, 6) aconsejó a Alejandro presentar batalla no sólo por confiar en la superioridad naval de los griegos sino por seguir el consejo de un adivino al que había consultado. El augurio consistía en que un águila se puso a la orilla del mar detrás de la proa de las naves de Alejandro. En esta ocasión Alejandro (Arr., 1, 18, 9) interpretó el augurio de modo diferente a su general.

Se podían obtener vaticinios de los acontecimientos más variados. Las aves eran con frecuencia objeto de interpretación. Cuando sitiaba Halicarnaso (Arr., 1, 25, 6-8)

apareció una golondrina que revoloteaba instintivamente sobre su cabeza... Alejandro, molesto por el ruido, espantó con la mano sua-

[10] J. J. Pollitt, *El arte helenístico*, Madrid, 1989, 79.



Tetradracma de Alejandro Magno (323-330 a.C.). Museo de Numismática, Atenas.

vemente al ave, pero ésta, lejos de alejarse al ser tocada por la mano, se posó sobre la misma cabeza de Alejandro y no levantó el vuelo hasta que hubo despertado por completo el rey. Tomó Alejandro este asunto de la golondrina como cosa nada baladí, e informó del acontecimiento al adivino telmiseo Aristandro, quien le contestó que aquello era indicio de la traición de alguno de sus amigos, pero también añadió que llegaría a descubrirlo, pues la golondrina es un pájaro que convive con el hombre de quien es su amigo, y más dado a canturrear que ninguna otra avecilla.

Se trataba en esta ocasión del complot de Alejandro, hijo de Aérope. Quedaba, pues, claro por qué el adivino Aristandro predijo esta amenaza para Alejandro.

Alejandro Magno interpretaba como intervención divina muchos fenómenos acaecidos en momentos decisivos. Cuando caminaba hacia Perge, bordeando la costa, «hubo un fuerte viento del Sur, mas luego empezaron a soplar unas brisas del Norte gracias a la intervención divina» (Arr., 1, 26, 1-2). Arriano comenta que así lo creían al menos Alejandro Magno y los suyos, pues mientras soplaban los vientos del Sur no se podía transitar por la costa. Alejandro estuvo toda su vida convencido de que los dioses protegían su vida y sus empresas.

Alejandro Magno (Arr., 2, 3, 6-8) tuvo especial interés por deshacer el nudo del carro de Gordión, pues «estaba vaticinado que quien fuera capaz de soltar el nudo del yugo del carro gobernaría toda Asia». Al desatar el nudo, el monarca y sus acompañantes creyeron que el oráculo se había de cumplir y que aquel que lo soltó iba a ser el dueño de Asia. Tal convencimiento creció cuando, al decir de las fuentes, toda la noche hubo truenos y relámpagos, que fueron interpretados como signos prodigiosos.

Antes de proceder a la fundación de una ciudad eran examinadas las víctimas de los sacrificios buscando signos favorables a tal empresa, como en el caso de la fundación de Alejandría (Arr., 3, 1, 5). La noche anterior a la batalla de Gaugamela, cuenta Plutarco *(Al.,* 30, 1, 4) que «mientras descansaba el ejército macedonio, Alejandro pasó la noche delante de su tienda con el adivino Aristandro, realizando ciertas ceremonias arcanas y sacrificando al Miedo». Se trataba de conjurar mediante ritos secretos el peligro de una gran derrota.

Se consultaba a los adivinos ante situaciones imprevistas, lo que indica la necesidad psicológica de interpretar prodigios incomprensibles a los comunes. Uno de los fenómenos atmosféricos a los que los antiguos concedían más importancia como presagio era el de los eclipses de luna. Un eclipse como el acontecido en el año 415 a.C. antes de la expedición ateniense a Sicilia fue interpretado como mal presagio; y,

en efecto, la expedición terminó en catástrofe. El 21 de septiembre del año 331, antes de la batalla de Gaugamela hubo uno de estos eclipses. En esta ocasión se hizo un sacrificio a la Luna, al Sol, y a la Tierra, a cuya conjunción se atribuía el eclipse (Arr., 3, 7, 6), según se indicó antes. Se consultó el parecer del adivino oficial, Aristandro, quien interpretó el eclipse en el sentido que la posición de la luna era favorable a los macedonios, y a Alejandro, y afirmó que el combate tendría lugar ese mismo mes, y que las víctimas presagiaban la victoria de Alejandro. Aristandro no sólo predijo la victoria del ejército macedonio sino también la fecha de la batalla. Los augurios no sólo se fundamentaban en el eclipse, sino en el examen de las entrañas de los animales sacrificados.

Alejandro no sólo oía la interpretación del adivino oficial sino a aquellos adivinos de los pueblos conquistados, como una medida política de atracción de la población local, que tenía confianza en los vaticinios de sus adivinos. Así, al hacer su entrada en Babilonia visitó a los adivinos caldeos, muy afamados, y siguió sus consejos acerca de la construcción del templo a Marduk (Arr., 2, 16, 5), y sobre los rituales a seguir.

Las víctimas no siempre eran propicias a las acciones planeadas por el rey, como cuando se disponía a atravesar el río y luchar contra los escitas (Arr. 4, 4, 2-3). Las víctimas no le fueron propicias, y Alejandro pospuso su decisión. Consultadas nuevamente las entrañas de las víctimas, Aristandro le profetizó algún peligro y «manifestó al rey que no era posible interpretar los sacrificios contra la evidencia de los signos del cielo por más que Alejandro deseara obtener de ellas mejores noticias». Según Q. Curcio (7, 7, 24) Alejandro obligó a Aristandro a modificar la predicción; lo que prueba la potestad del rey para cambiar el signo del vaticinio. Arriano (4, 4, 9) puntualiza que se cumplió la profecía de Aristandro al caer Alejandro enfermo de cierta gravedad. Las predicciones eran siempre lo suficientemente flexibles, o incluso ambiguas, para obtener una respuesta favorable a los planes del rey, aunque se tendía generalmente a aceptar la interpretación del adivino, que era, en definitiva, mensajero de la voluntad divina. En la frontera de la India, cuando planeaba la travesía del río (Arr., 5, 28, 4) las víctimas no fueron favorables, por lo cual desistió de la empresa y decidió tomar el camino de regreso desde el Indo.

Aristandro no era el único adivino oficial; también gozó de respeto como augur una mujer siria famosa por sus predicciones. Arriano (4, 13, 5-6) cuenta lo sucedido tomando esta vez como fuente a Aristóbulo, testigo de los hechos que narra. La mujer siria, inspirada por la

divinidad, seguía a Alejandro, que la tomaba a broma. Esta mujer no obtenía los presagios de las entrañas de las víctimas sino mediante el trance extático. Cuanto predecía se cumplía siempre, lo que hizo que Alejandro la tuviera siempre cerca, de día y de noche, convirtiéndose en la vigilante del sueño del rey. Estando en éxtasis adivinatorio se encontró con Alejandro, y le aconsejó que continuara bebiendo durante toda la noche. Alejandro lo interpretó como una orden de los dioses; y volvió a la fiesta, donde abortó una conjura urdida por los pajes. Alejandro tenía fe ciega en las predicciones de los adivinos.

Se obtenían predicciones de los más variados fenómenos naturales. En las proximidades del río Oxo, cerca del lugar donde Alejandro colocó su tienda, brotaban dos manantiales, uno de agua y otro de petróleo. Alejandro ofreció un sacrificio ante este hecho misterioso, siguiendo las indicaciones de los agoreros, que en este párrafo se mencionan en plural. Los adivinos querían interpretar el prodigio y sugirieron al rey la realización de sacrificios. Aristarco interpretó la fuente de petróleo como indicio de futuros sufrimientos, pero también apuntaba a la victoria, que llegaría después de algunos contratiempos (Arr., 4, 15, 7-8). La fuente de esta narración es Ptolomeo, testigo del suceso.

Se conoce (Plut., *Al.*, 73-74) el nombre de otro adivino de Alejandro, Pitágoras, y su forma de obtener los presagios, de forma tradicional examinando las entrañas animales. En una ocasión éste observó que un hígado examinado carecía de un lóbulo, lo que no fue entendido por Alejandro como advertencia necesariamente desastrosa.

Alguna vez los augurios se hacían tras interpretar los sueños, como sucedió durante los preparativos que se hacían para el asalto de la muralla de Tiro. Alejandro soñó que se acercaba a los muros de la ciudad, y Heracles le estrechó la mano derecha y le introdujo en la ciudad. Aristandro interpretó el sueño como que la ciudad sería tomada después de un laborioso esfuerzo (Arr., 2, 18, 1; Cur., 4, 2-3).

Los pronósticos se obtenían también de visiones, como en el caso de Clito. En esta ocasión Anaxarco le confirmó, tras la muerte de Clito, que lo sucedido era un deseo del hado (Plut., *Al.*, 52, 1).

Plutarco (*Al.*, 54) recoge algunos otros presagios. Una vez un asno acometió al león más grande y más hermoso de los que el rey había criado y le mató de una coz. Otro día el monarca se levantó para jugar a la pelota, y los jóvenes que le acompañaban, al ir a coger la ropa, vieron sentado en el trono a un hombre que se había colocado la diadema y la estola regia. El hombre contestó a las preguntas que le hicieron. Dijo que había llegado por mar con motivo de un pleito, que había estado encarcelado mucho tiempo, que se le había aparecido Se-

rapis, el cual le quitó los grillos y le condujo a aquel lugar con la orden de vestirse la estola regia y la diadema y sentarse en el trono permaneciendo en silencio. Serapis no podía ser el dios grecorromano, aunque así aparezca en el texto griego, pues su culto fue establecido después por Ptolomeo I, sino que se trataría posiblemente del dios Oser-Hapi.

También es Plutarco *(Al.,* 57, 3) quien cuenta una anécdota muy significativa de la superstición del monarca macedonio. Sucedió que una oveja parió un cordero que en la cabeza tenía la figura y el color de una tiara y la forma de unos testículos a ambos lados. Alejandro se asustó mucho y lo interpretó como un mal presagio. Para evitar males se hizo purificar por unos babilonios que llevaba consigo, sin duda para estas ocasiones límite, lo que confirma su personalidad en extremo supersticiosa y su dependencia de los adivinos y magos.

Alejandro (Cur., 4, 10, 4-6) consultó también a los adivinos egipcios, a los que el rey consideraba los más versados en el conocimiento del cielo y de los astros, y que acompañaban al ejército macedonio. Les pidió opinión acerca de un eclipse de luna que sucedió el 1 de octubre del 331 a.C. Los adivinos no quisieron divulgar sus conocimientos sobre las causas de los eclipses lunares. El eclipse anunciaba la victoria de los griegos.

Conocemos por Plutarco *(Al.,* 50) el nombre de otro de los adivinos que actuaban al lado de Aristandro, Cleómenes.

A veces actuaban unidos los adivinos griegos y los magos persas, como en el banquete que Alejandro hizo antes del viaje de regreso de los veteranos de su ejército (Arr., 7, 11, 8).

El último augurio que Alejandro oyó en su vida fue al cruzar el Tigris camino de Babilonia. En el camino se encontró con unos profetas caldeos, que apartaron al rey de la comitiva y le rogaron que no se encaminara a Babilonia, pues Marduk les había dado un oráculo según el cual nada bueno le aguardaba en la ciudad. Alejandro desoyó el consejo, por relacionar el oráculo con la dificultad del terreno y no con dificultades de mayor grado. Arriano (7, 16, 5-7) y Diodoro (17, 112, 2-3; 116, 1-2) comentan que el destino le conducía inexorablemente hacia la muerte, que llegó el 10 de junio del año 323. Poco antes de esa fecha los adivinos profetizaron algo nada bueno para el rey (Arr., 7, 24, 3). Ofreció sacrificios según las indicaciones de los adivinos (Arr., 7, 24, 4). Todavía ante la gravedad de la enfermedad varios compañeros estuvieron de guardia durante la noche en el templo de Oser-Hapi (Serapis en el texto griego de Arriano) para preguntar al dios si era conveniente y mejor llevar a Alejandro al templo de la divinidad y hacer súplicas por su curación (Arr., 7, 26, 2). La respuesta del dios fue que

no movieran el cuerpo del rey de donde estaba. Arriano es muy minucioso en sus descripciones, como ya se ha indicado, pues no sólo maneja las obras de Ptolomeo y Aristóbulo, contemporáneos de Alejandro, sino también las *Efemérides reales*, que Arriano menciona en dos ocasiones, quizás a través de Ptolomeo con ocasión de la narración de la muerte de Alejandro, que fue anunciada por algunos presagios (Arr., 7, 30, 2).

Se pueden añadir todavía algunos datos que ilustren el perfil supersticioso de Alejandro. Cuenta Plutarco *(Al.*, 75, 2-4) a propósito de una acusación de Casandro contra unos que habían hablado mal de Antípatro:

> Luego que Alejandro cedió a los temores religiosos, quedó con la mente perturbada de terror y espanto, y no había sospecha baladí que fuera desatendida, ni tan extraña que sirviera de señal, ni presagio que fuera desatendido, motivo por el cual el palacio estaba lleno de sacrificadores, de expiadores y de adivinos que llenaban el ánimo de Alejandro de necesidades y de miedo.

Posiblemente Alejandro creía que los dioses indicaban a los hombres el camino a seguir, a través de signos, símbolos y hechos de la vida cotidiana, que tenían que ser interpretados por gentes especializadas en este lenguaje simbólico de lo divino, de modo que lo supersticioso en Alejandro puede ser entendido como una forma particular de religiosidad.

En la formación de la mentalidad supersticiosa de Alejandro, a la que se refiere explícitamente su biógrafo Q. Curcio (4, 2, 12), parece que nada tuvo que ver la educación de su maestro Aristóteles. La obra de Tucídides, al contrario que la de Heródoto, está desprovista de todo elemento supersticioso o adivinatorio, lo que indica que en la Atenas del siglo V a.C. había una clara corriente intelectual contraria a la especulación, a los augurios y a la magia en general. Los sofistas fueron también contrarios a estos fenomenos.

Alejandro Magno y el culto de los muertos

Enterrar a los muertos era un acto religioso. El no hacerlo se castigaba duramente. Los navarcas atenienses vencedores en el combate naval de las islas Arginusas, en el 406 a.C., fueron condenados a muerte por no recoger los cadáveres del mar y darles sepultura, a pesar de que tal tarea era dificultosa por la tormenta.

La mayor desgracia para los familiares de un difunto era que el cadáver no recibiera sepultura. En todas las culturas mediterráneas ese

hecho era considerado calamitoso. En el relato bíblico, David y Goliat se amenazaron mutuamente con dejar insepulto el cadáver de su enemigo para que fuera devorado por las aves y las fieras (1 Sm., 17, 44-46). En la leyenda de Keret se considera gran desgracia no recibir sepultura. Cuando no se recuperaba un cadáver se construía su tumba vacía, tal como se documenta en las necrópolis ibéricas de Galera, Peal de Becerro y Cástulo. A la existencia de estas tumbas vacías se refiere en varios epigramas la *Antología Palatina* (13, 27; 7, 273; 497; 506; 539; 652; 654). A Eneas, en su descenso al Hades, le pidió Palinuro que diese sepultura a su cadáver, que permanecía flotando sobre las olas del mar (Virg., *Aen.*, 5, 893; 6, 37). Es éste un aspecto que no se suele tratar al hablar de la figura de Alejandro Magno, y que creemos importante por completar los aspectos anteriores relativos a su religiosidad.

Alejandro Magno tuvo como modelo a Aquiles, y las obras de Homero eran su lectura de cabecera. El gran poeta épico dedicó el último libro de su *Ilíada* a narrar los juegos fúnebres organizados por Aquiles en honor de su íntimo amigo Patroclo. Alejandro Magno, apenas subió al trono, lo primero que hizo fue celebrar las honras fúnebres de su padre (Diod., 17, 2, 1). Alejandro era muy joven, sólo veinte años, pues había nacido en el 356 a.C., pero tenía ya muy claro que era un acto de justicia y de piedad enterrar los cadáveres. Alejandro mandó enterrar a los macedonios caídos en la lucha contra Tebas (Diod., 17, 14, 1), y mostró ya preocupación porque a su muerte se le hicieran honras funerarias.

En Eleunte ofreció un sacrificio sobre la tumba de Protesilao, que fue el primer griego que desembarcó en Asia. Arriano (1, 11, 5) interpreta este sacrificio en el sentido de que Alejandro buscaba una arribada y un viaje más propicio que el de Protesilao.

Celebró solemnemente los rituales de duelo en honor de los griegos muertos en Troya. El rey realizó un sacrificio en honor de Príamo sobre el altar de Zeus «intentando aplacar la ira de Príamo contra el linaje de Neoptólemo, del que él mismo era descendiente», como interpreta Arriano (1, 11, 8) o mejor Ptolomeo, su fuente de información en este caso, testigo de los hechos que recoge en sus *Memorias*.

Alejandro depositó una corona sobre la tumba de Aquiles, y otro tanto hizo Hefestión sobre la de Patroclo (Arr., 1, 12, 1). Plutarco (*Al.*, 15, 4) añade algún dato importante sobre el ceremonial funerario: «el rey ungió profusamente la estela levantada en honor de Aquiles, corrió desnudo con sus amigos alrededor de ella, según es costumbre, y la coronó».

Estamos informados acerca de algunos exvotos, ofrecidos esta vez por Crátero, en el santuario de Delfos (Plut., *Al.*, 40, 4), de una cacería en la que «estaba esculpida en bronce la imagen de un león, de los pe-

rros, la del rey en actitud de haber matado al león, la del mismo Crátero, que le asistía. Unas esculturas fueron obra de Lisipo y otras de Leócares», dos de los mejores escultores del momento.

Las ofrendas a los dioses en señal de agradecimiento tenían gran tradición en el mundo griego. Son frecuentes las ofrendas en el santuario de Delfos. Ya Giges (primera mitad del s. VII a.C.) ofreció grandes cantidades de objetos preciosos al santuario. Heródoto (1, 14) escribe sobre el particular:

> Giges, una vez en el trono, envió a Delfos cuantiosas ofrendas, pues la mayoría de las ofrendas de plata que hay en Delfos son suyas; y además de la plata ofreció gran cantidad de objetos de oro, entre los que merecen especial atención unas cráteras, en número de seis, que fueron consagradas por él. Giges, además, fue, entre nosotros, que sepamos, el primer bárbaro que consagró ofrendas en Delfos, después de Midas, hijo de Gorgias, rey de Frigia. Resulta que Midas [finales del s. VIII a.C.] ya había consagrado el trono real en el que se sentaba para impartir justicia.

Famosas fueron las fabulosas ofrendas de objetos preciosos donados a mitad del siglo VI a.C. por Creso, minuciosamente enumeradas por Heródoto (1, 50-54). Otro ejemplo es el famoso *auriga*, hoy en el museo de Delfos, obra donada al santuario hacia el año 477 a.C. por el tirano Polizalo de Gela. El *auriga* fue el vencedor de una carrera de carros en los Juegos Píticos. Se ha atribuido este bronce a Pitágoras de Regio.

Alejandro ordenó (Arr., 1, 16, 4, 6) al gran escultor Lisipo hacer veinticinco estatuas de bronce en honor de otros tantos compañeros muertos en el Cerámico (Plut., *Al.*, 16, 8)[11].

Después de cada gran batalla o tras conquistar una ciudad importante Alejandro mandaba enterrar los cadáveres, como hizo en Tiro (Diod., 17, 46, 6). Los muertos de su ejército eran enterrados con grandes honores. Los datos conocidos en este sentido son numerosos. Nos referimos a los más importantes. Alejandro enterró con todos los honores a Héctor, hijo de Parmenión, por el que el rey tenía un especial cariño, y que había muerto ahogado en el Nilo (Cur., 4, 8, 7). Concluida la batalla de Arbelas, en 331 a.C., ordenó sepultar a los muertos (Diod., 17, 54, 3). El respeto que Alejandro mostró hacia los muertos se hace extensivo también a los generales persas caídos en la batalla o a los mercenarios griegos. Tributó honras fúnebres reales al ca-

[11] J. J. Pollitt, *op. cit.*, 85-88. G. Calcani, «L'immagine di Alessandro Magno nel gruppo equestre del Granico», *Alexander the Great. Reality and Myth*, 29-39.

dáver de su enemigo Darío III (Arr., 3, 22, 6). Es éste un rasgo de enorme generosidad y que evidencia su gran altura humana.

Según Diodoro (17, 73, 3) Alejandro ordenó enterrar a Darío al comienzo del año 330-329 a.C., a quien encontró muerto. Arriano (2, 21, 10-22, 1), Plutarco *(Al.,* 43, 3-5) y Justino (11, 15, 5-15) puntualizan unánimes que devolvió el cadáver a los persas para que lo enterrasen. Sólo Plutarco menciona a la madre del rey difunto. Este autor *(Al.,* 21, 1) escribe que autorizó a la esposa y a la madre de Darío a enterrar a cuantos persas quisieran, tomando las ropas y todo lo demás necesario para el ornato fúnebre del botín de guerra. La esposa del rey Darío III murió, según Plutarco *(Al.,* 25, 1) de sobreparto. Alejandro la lloró amargamente (Cur., 4, 10, 19-24). Las honras fúnebres se celebraron según la moda persa en estas dos ocasiones.

Demarato de Corinto, siendo ya muy anciano, viajó a ver a Alejandro, y murió poco después de agotamiento. Alejandro (Plut., *Al.,* 56) ordenó darle exequias ostentosas, que consistieron en que el ejército levantara un gran túmulo de gran circunferencia, de ochenta codos de altura. Su cadáver fue llevado al mar en un carro magníficamente adornado, tirado por cuatro caballos.

El rey preparó el entierro y los funerales de Ceno, uno de los compañeros más leales (Arr., 6, 2, 1). Tenía Alejandro un especial cuidado de las tumbas profanadas. Ordenó a Aristóbulo restaurar la tumba de Ciro para dejarla como estaba al principio, para depositar luego los restos del cadáver en el sarcófago y taparlo nuevamente, restaurando todo el destrozo, extender el diván con sus bancales y rehacer los restantes elementos destruidos y sustituirlos por otros iguales, tapar la pequeña entrada, cerrando parte de la puerta con piedra y parte con mortero, y grabar sobre el mortero el sello real. De esta tumba y de su contenido se lee una descripción detallada en la obra de Arriano (6, 29, 4-10). Alejandro sometió a tortura a los magos que cuidaban de la tumba de Ciro. Los sometió a torturas para que delataran a los violadores. Como no daban el nombre de los violadores, los dejó libres (Arr., 6, 2, 9-11).

Estos saqueos de tumbas y de santuarios eran frecuentes, como puntualiza Arriano (7, 4, 2), por parte de los gobernadores, los cuales creían que Alejandro no regresaría de su expedición a la India.

Afectó mucho a Alejandro la muerte de Hefestión. Arriano (7, 24, 2-10) se hace eco de los sentimientos de dolor del rey. Éste se encargó personalmente de organizar los juegos funerarios, espléndidos, en honor de su íntimo y fiel amigo, y dio muestras de profundo dolor en algunos momentos, como cuando se echó bañado en llanto sobre el cadáver. Alejandro mató al médico, de nombre Glaucias, que se

equivocó en la dosis de medicamento que administró a Hefestión. Se cortó los cabellos, como hizo Aquiles en una situación idéntica de duelo, y condujo personalmente durante un buen trecho el carro funerario que transportaba el cadáver de Hefestión; y mandó arrasar el templo de Asclepio en Ecbatana, aunque este hecho Arriano duda que fuera cierto; y mandó llevar a Epidauro una ofrenda a Asclepio con una inscripción quejándose de lo poco que había ayudado el dios de la medicina a su amigo enfermo. Ordenó hacer sacrificios en honor de Hefestión como si se tratase de un héroe, según afirman la mayoría de los historiadores. Según otros, envió una embajada al oráculo de Ammón, consultándole si procedía hacer sacrificios a Hefestión como si se tratara de un dios (Just., 12, 12, 12). La respuesta fue negativa. El monarca encargó a Cleómenes que construyera en Alejandría, en honor de Hefestión, un templo de héroe, y un segundo en la isla de Faro, templo que debía ser muy grande y costoso (Arr., 7, 23, 7). Hefestión, del que se conserva una soberbia cabeza fundida en bronce en el Museo del Prado, casó con la hija menor de Darío III, Dripetis, hermana de la segunda mujer del rey, Estatira. Murió en el año 324 a.C. en Ecbatana.

Todos los historiadores coinciden en que Alejandro durante tres días no comió ni cuidó su cuerpo, sino que pasaba el tiempo llorando sin cesar. Plutarco (*Al.*, 62) añade un dato más sobre las honras fúnebres: en el ejército cesaron el toque de flauta y todo tipo de música, por un largo tiempo, hasta que hubo respuesta de la demanda cursada al oráculo de Ammón. A imitación de Aquiles, que ofreció a los manes de Patroclo prisioneros troyanos (escena representada en la tumba François de Vulci, fechada hacia el siglo II o I a.C.), Alejandro acabó pasando a cuchillo a todos los que estaban en edad de llevar armas, dando a esta matanza categoría de ofrenda a los manes de Hefestión. Se trata de un sacrificio humano de carácter funerario, como aquellos que se celebraban en las honras fúnebres etruscas[12]. En los ritua-

[12] M. Pallottino, *La peinture étrusque*, Ginebra, 1952, 115-117. S. Steingräber, *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán, 1985, 380-383, lám. 183. Ambos libros son útiles como referencia para la tumba François. Para los sacrificios humanos, las pinturas de la tumba de los Augures, fechada hacia el 530 a.C. (M. Pallottino, *op. cit.*, 40; S. Steingräber, *op. cit.*, 289, láms. 18-22); la tumba de las Olimpiadas, hacia el 510 a.C. (*ibíd.*, 333, lám. 122), y la Tomba della Pulcella, en Tarquinia, hacia 510 a.C. (*ibíd.*, 341-342, lám. 137). Estos juegos funerarios podían ser los precedentes de los combates de gladiadores, que en origen también serían fúnebres, representados en tumbas de Paestum fechadas en el siglo IV a.C., donde además se representan carreras de bigas, jinetes, escenas de duelo y banquete (A. Pontrandolfo y A. Rouveret, *Le tombe dipinte di Paestum*, Módena, 1992).

les cartagineses igualmente se inmolaban víctimas humanas en honor de los difuntos. Así, el general cartaginés Aníbal después de la toma de Himera, 409-408 a.C., sacrificó a los manes de su abuelo Amílcar, muerto en 480, tres mil prisioneros (Diod., 13, 80). En las tumbas de Salamina de Chipre, del siglo VIII a.C., hay depósitos de restos humanos sacrificados.

Alejandro mandó al arquitecto de Rodas, Deinócrates, que levantara en Babilonia una pira en honor de Hefestión. Este arquitecto es el mismo que dirigió el acto fundacional de Alejandría, que según Arriano costó 10.000 talentos, cifra que Diodoro (17, 115) asciende a 12.000.

Diodoro aporta más datos sobre los funerales de Hefestión organizados por Alejandro, como la orden que Alejandro cursó a las ciudades para que, en la medida de las posibilidades de cada una, contribuyeran a las honras funerarias, e instó a todos los pueblos de Asia a apagar el fuego sagrado, según se hacía en los funerales de los reyes persas, lo que fue interpretado por el pueblo como señal negativa. Los comandantes y amigos, para congraciarse con el rey, mandaron fabricar estatuas de marfil, de oro y de otros materiales preciosos, con la figura de Hefestión. El rey convocó a los arquitectos y artistas de más prestigio para levantar el monumento fúnebre. Hizo abatir un trozo de muralla de diez estadios de longitud, cuyos materiales hizo trasladar, nivelando con ladrillos el suelo de la pira, que tenía forma cuadrada, de un estadio de longitud en cada lado. Después dividió la superficie en veinte compartimentos extendidos sobre una cubierta de tronco de palma. Dio a las construcciones una forma piramidal. El exterior del monumento fue decorado. La base estaba cubierta de proas doradas de quinquerremes, en total doscientas cuarenta, cada una con sus espolones y con las figuras de dos arqueros de cuatro palmos arrodillados. Sobre el puente había estatuas de soldados armados, de cinco palmos de alto. Banderas de fieltro de color escarlata ocupaban los espacios intermedios. Sobre este decorado, el segundo orden, de quince palmos de altura, estaba ocupado por coronas de oro sobre torretas y sobre la llama águilas con las alas desplegadas y las cabezas inclinadas hacia abajo. El tercer orden estaba decorado con escenas de caza de animales de todo tipo. El cuarto, con una centauromaquia dorada; y el quinto con leones y toros de oro, alternando. Armas macedónicas y bárbaras adornaban la parte superior. Unas simbolizaban las empresas gloriosas; las otras las derrotas. En la parte superior se colocaron figuras de Sirenas mirando al interior, entre las que había algunas que entonaban lamentos en honor del difunto.

Las escenas de los combatientes y de los cazadores tenían fuerte carácter funerario. Basta recordar el sarcófago del propio Alejandro[13]. Las águilas, los toros, los leones y las sirenas también poseen un rol funerario entre todos los pueblos del Mediterráneo. Están presentes junto a escenas de caza y combate en los *heroon* de Obulco (Porcuna, Jaén) en la segunda mitad del siglo V a.C.[14]. Diodoro añade un dato importante no recogido por Arriano: que Alejandro Magno ordenó a todos hacer sacrificios a Hefestión como si fuera un dios asociado al propio Alejandro. La misma tradición del culto divino a Hefestión está en la obra de Justino (12, 12, 12) sin correspondencia con las noticias de Arriano y Plutarco *(Al.,* 72, 2). Según Diodoro llegó uno de los amigos de Alejandro con la respuesta del oráculo de Ammón, que ordenaba sacrificar al dios Hefestión. A Alejandro le agradó mucho que Ammón hubiera confirmado su deseo. Cumplió el rey el sacrificio el primero, ofreciendo un espléndido banquete a todos, después de haber sacrificado doce mil víctimas de toda especie, cifra que indica la ostentación y magnificencia de los funerales y la verdadera devoción del rey por su amigo antes y después de su muerte. El banquete, en este caso, adquiere un claro papel funerario, al modo de los representados en las tumbas etruscas[15].

Alejandro declaró el luto oficial por todo su Imperio. Muchos compañeros se ofrecieron, con sus armas, como señal de veneración al difunto Hefestión. El primero fue Eumenes. Alejandro no cubrió el puesto que había dejado Hefestión al frente de la caballería. El batallón montado tomó a partir de entonces el nombre del difunto, y su estandarte fue sustituido por otro que había diseñado en vida el mismo Hefestión.

---

[13] J. J. Pollitt, *op. cit.,* 79-82, figs. 32-33; 86-88, figs. 37-38.

[14] J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992, 387-421. J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete, «The Phokaian Sculpture of Obulco in southern Spain», *AJA,* 89.1, 1985, 62-67, láms. 9-20. J. A. González Navarrete, *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén,* Jaén, 1987.

[15] S. Steingräber, *op. cit.,* 298, lám. 39, Tomba della Caccia al Cervo, en torno al 450 o poco después; *ibíd.,* 324, lám. 105, fechada entre 480-324 a.C., la Tomba dei Leopardi; *ibíd.,* 327, láms. 116-117, Tomba Maggi, del segundo cuarto del siglo V a.C.; *ibíd.,* 332, lám. 118, Tomba della Nave, de finales del siglo V a.C.; *ibíd.,* 343, lám. 139, Tomba Querciola I, de finales del siglo V o primera mitad del IV a.C.; *ibíd.,* 344, láms. 139-140, Tomba della Scrofa Nera, de mediados o tercer cuarto del siglo V a.C.; *ibíd.,* 346-347, láms. 146-149, Tomba degli Scudi, del tercer o último cuarto del siglo IV a.C.; *ibíd.,* 372-373, lám. 174. Todas estas tumbas se sitúan en Tarquinia.

Luego el rey mandó que se hicieran competiciones gimnásticas y musicales, de indudable carácter funerario, a imitación de las organizadas por Aquiles en honor de Patroclo, y las descritas gráficamente en las tumbas etruscas[16], y en las esculturas iberas[17], en las que participaron tres mil competidores, número igual a los que intervinieron en el funeral de Alejandro.

[16] *Ibíd.*, 318-319, láms. 95-96, del segundo cuarto del siglo IV a.C., Tomba del Guerriero, Tarquinia, con escenas atléticas, acrobáticas, banquetes, interpretaciones musicales. También en la citada tumba de las Olimpiadas se representan competiciones deportivas, pugilato, carrera pedrestre, salto, lanzamiento de disco y carreras de cuatro bigas; *ibíd.*, 338, lám. 135, Tomba dei Pigmei, de la mitad o tercer cuarto del siglo IV a.C., con escena de banquete y cortejo de jinetes, que son un componente de las honras fúnebres. Todas ellas en Tarquinia. Añadir, en Vulci, *ibíd.*, lám. 189, del segundo cuarto del siglo V a.C., la Tomba dell Cole Cassuccini, con escena de banquete y juegos atléticos, carreras de bigas, y danzas; *ibíd.*, 277, láms. 191-192, de la misma fecha y localidad, con banquete y juegos atléticos, carreras de bigas; *ibíd.*, 279-281, lám. 193, Tomba della Scimmia, en torno al 480-470 a.C., con varios tipos de competiciones agonísticas, y de espectáculos en honor del difunto, Vulci. La música acompaña a los banquetes y a las competiciones agonísticas a veces; en otras, se danza, como se ve en las escenas de la tumba etrusca del Triclinio, en Tarquinia (*ibíd.*, 355-366, láms. 168-171), fechada en torno al 470 a.C., con dos cortejos de danzantes; también en la citada Tomba dei Leopardi, con un friso de aulistas y citaristas (*ibíd.*, láms. 106-108). En la citada tumba de los Escudos un aulista y un citarista acompañan al banquete del matrimonio; etc. En los rituales funerarios de Urso, Osuna (Sevilla), colonia fundada por César en el 44 a.C., un aulista acompaña con su música los rituales fúnebres de jinetes y combatientes, en relieves fechados a comienzos del siglo III a.C.

[17] J. M. Blázquez y S. Montero, «Ritual funerario y *status* social: los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica», *Veleia*, 10, 1993, 71-84. J. M. Blázquez, «Precedentes prerromanos de los combates de gladiadores romanos en la Península ibérica», *El anfiteatro en la Hispania Romana*, 31-36. Los rituales funerarios del estilo de los organizados por Alejandro se documentan en Grecia, Etruria, Paestum, la península Ibérica y Tracia (J. M. Blázquez, «Los rituales funerarios de la tumba tracia de Kazanlak y sus paralelos en Grecia, Etruria, Campania, Lacio, la Península Ibérica y Chipre», en R. M. Aguilar, M. López Salvá y L. Rodríguez Alfageme, *Charis didaskalias. Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 1995, 623-635). Juegos y ritos semejantes los vemos en los funerales del caudillo lusitano Viriato, en 139 a.C., según las fuentes clásicas: «El cadáver de Viriato, magníficamente vestido, fue quemado en una altísima pira; se inmolaron muchas víctimas, mientras que los soldados, tanto los de a pie como los de a caballo, corrían formados alrededor con sus armas y cantando sus glorias al modo bárbaro, y no se apartaron de allí hasta que el fuego se extinguió. Terminado el funeral, celebraron combates singulares sobre su tumba» (Ap., *Ib.*, 71). Estos combates funerarios se dieron también en Carthago Nova en el año 207 a.C. como parte de los ritos funerarios en honor del padre y el tío de P. Cornelio Escipión, muertos pocos años antes por la traición de los celtíberos, en 212-211 a.C. (Liv., 28, 21). Sobre los rituales funerarios hispanos entre los pueblos prerromanos, J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, 105-107; *íd.*, *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*,

Las señales de duelo fueron grandes en casos de muerte de otros amigos de Alejandro, como Clito, en el año 328 a.C. (Plut., *Al.*, 52): «Pasó toda la noche en llanto, y al día siguiente, cansado de gritar y de lamentarse, yacía callado, emitiendo sólo profundos suspiros.»

Alejandro Magno, descendiente de Zeus y de Heracles, tenía a Dioniso como modelo.

Antes de tratar este punto fundamental en la religiosidad de Alejandro conviene recordar la interpretación que de él hizo Arriano (7, 29, 3), también aceptada por Plutarco *(Al.*, 28, 6):

> Ni siquiera me parece un grave error de Alejandro el hecho de que retrotrajera su ascendencia al linaje divino, si no se trataba de otra cosa que de una añagaza de cara a sus súbditos, y por darse mayor dignidad. Es más, a mi parecer, que fue un rey menos famoso que Minos, Eaco o Radamanto, quienes habían hecho remontar su origen hasta Zeus, sin que por ello los hombres de antes lo considerasen un acto de arrogancia. Lo mismo ocurrió con Teseo, que se hizo pasar por hijo de Poseidón, o con Ión, hijo de Apolo.

Alejandro Magno se consideró descendiente de Heracles y de Zeus. Por línea paterna Alejandro descendía de Heracles, hijo de Zeus y de Alcmena, y por línea materna de los Eácidas, que remontaban el origen de su estirpe a Neoptólemo (Diod., 17, 1, 6). Por su parte, Aquiles era hijo de Peleo y nieto de Eaco, engendrado por Zeus y Egina. Por ambas partes Alejandro estableció su conexión con Zeus. Las fuentes son bien explícitas en este punto. Anaxarco, en la discusión con Calístenes sobre la *proskynesis*, afirma que Alejandro era descendiente de Heracles, como la dinastía macedónica (Arr., 4, 10, 6; 1, 6). Alejandro creía que Dioniso y Heracles habían llegado a la India, teniéndolos, pues, por modelos a seguir. El primero fundó la ciudad de Nisa (Arr., 5, 2, 1-7), y el segundo no pudo apoderarse de la Roca de Aorno, lo que Alejandro intentó y logró en el verano del 327. En la India Alejandro imitó la marcha triunfal de Dioniso (Arr., 6, 28, 1, 2; Cur., 9, 10, 24; Plut., *Al.*, 67; Diod., 17, 106, 1). En el año 325 Alejandro

> mandó unir dos coches para recostarse en ellos y cruzar toda Carmania, junto a sus compañeros al son de la flauta, mientras su ejército

---

Madrid, 1983, 162-163, 209. Desde la perspectiva del arte: A. Blanco, «Las esculturas de Porcuna, II. Hierofantes y cazadores», *BRAH*, CLXXXV, 1, 1988, 15-16. El *heroon* de Porcuna y otros del mismo estilo en Hispania fueron destrozados, de lo que hay paralelos en el mausoleo de Gelón y de su esposa Demarate, destruido por los cartagineses en Siracusa en las guerras greco-púnicas, años 397-395 a.C. (J. M. Blázquez, *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991, 189-195).

le seguía coronado de guirnaldas y danzando. Los habitantes de Carmania salían por los caminos a su encuentro ofreciéndole toda clase de alimentos y refinamientos. Según nos dicen, Alejandro había preparado todo esto imitando a Dioniso, ya que sobre él corría un rumor según el cual el dios, después de haber sometido a los indios, atravesó con una comitiva semejante la mayor parte de Asia, donde recibió la invocación de Triambo, y que sus víctimas en la guerra se llamaron por este motivo Triambos.

Arriano puntualiza que este relato no se encuentra en Ptolomeo ni en Aristóbulo, ni en otro historiador fiable, y que por eso lo juzga poco digno de crédito.

La *pompa triumphalis* dionisíaca de vuelta de la India alcanzó gran éxito en el arte y está bien representada en sarcófagos y en los mosaicos[18]. Alejandro partía con el ejército en las fiestas que celebraban los habitantes de Nisa en honor de Dioniso. Se coronaban con hojas de hiedra, entonando cantos a Dioniso e invocando al dios bajo diversos nombres. Muchos macedonios quedaron poseídos por el dios; lanzaban los gritos de precepto y danzaban como sus adoradores (Arr., 5, 2, 6-7). Q. Curcio (9, 10, 24), por su parte, escribe:

> Dio orden Alejandro de que las aldeas por donde había pasado fueran alfombradas con flores y con guirnaldas, y que en los umbrales de las casas fueran colocadas cráteras repletas de vino y otras vasijas de gran capacidad. Además muchos carros cubiertos con tablas para transportar bastantes soldados fueron decorados a manera de pabellones, unos con mantos blancos y otros con vestiduras preciosas. Abrían la marcha los amigos del rey y la cohorte real, adornados con flores y coronas. De un lado se oía el sonido de la flauta, de otro el de las liras. Venían los soldados en plan de fiesta, sobre los carros engalanados según las posibilidades de cada uno y llevando colgados a los costados sus armas más lujosas. El rey y sus invitados marchaban sobre un carro repleto de cráteras de oro y de enormes copas del mismo metal. De este modo avanzó durante siete días este ejército que caminaba totalmente borracho.

Plutarco (*Al.*, 67) describe esta marcha, que se celebró en los siguientes términos:

> Repuso allí sus tropas y marchó en continua fiesta unos siete días por la Carmania. Conducíanle a él y a sus compañeros con gran reposo ocho caballos en una especie de altar colocado en un tabla-

[18] M. Matz, *Die dionysischen Sarkophage, I-IV*, Berlín, 1969, *pássim*.

do más largo que ancho, alto y descubierto, banqueteando continuamente de día y de noche. Seguíanle gran número de carretas cubiertas con unas cortinas de púrpura de diferentes colores, y defendidas otras con ramas de árboles verdes y recién cortadas; y en ellas caminaban los demás amigos y oficiales, con coronas sobre la cabeza y bebiendo. No verías allí ni adarga ni casco, ni pica, sino que por todo el camino los soldados, con tazas, con cuernos y con copas tericleas, tomaban vino de grandes toneles y cráteras al mismo tiempo, y otros recostados. Había mucha música de flautas y chirimías, y todo resonaba con versos y canciones y con algazara de mujeres poseídas de Baco; y a este desorden y confusión de camino seguía el juego de la báquica descompostura, como si el mismo dios se hallara presente y concurriera a aquel gozoso desfile.

Arriano no concede mucho crédito a estas leyendas. Según Eratóstenes, citado por Arriano, los macedonios contaban estas historias para adular al rey. Sin embargo opinamos que es muy probable que se realizaran fiestas dionisíacas del tipo de las descritas. Primero porque los macedonios celebraban anualmente la fiesta de Dioniso (Arr., 4, 8, 1-2), y en segundo lugar por el deseo de imitar a Dioniso. Un cortejo dionisíaco de gentes borrachas, a las órdenes de la hetaira ateniense Taide, que fue la concubina de Ptolomeo (Plut., *Al.*, 38, 2) y que tuvo tres hijas, incendió Persépolis. Plutarco (*Al.*, 38, 1-2) y Q. Curcio (5, 7) coinciden en esta versión. Diodoro (17, 71, 3) afirma en otro párrafo que Alejandro quería destruir Persépolis para vengarse de la destrucción de los templos de la Acrópolis ateniense por Jerjes en el 480 a.C. La celebración de estas fiestas dionisíacas se acomoda bien al temperamento y costumbres de Alejandro, que frecuentemente banqueteaba con sus amigos (Just., 12, 3, 12). Además, como cuenta Plutarco al comienzo de la *Vida de Alejandro,* su madre Olimpíade fue devota de Dioniso y furibunda bacante que participaba en los rituales dionisíacos con dos serpientes amaestradas.

Una tetradracma acuñada por Alejandro expresa magníficamente la doble descendencia divina del monarca. En el anverso se representó la cabeza de Heracles cubierta por la piel del león de Nemea, y en el reverso aparece Zeus entronizado con sus atributos: el águila y el cetro. El prototipo de Zeus es el Baal de Tarso.

Por razones políticas, quizás también religiosas, Alejandro Magno se consideraba descendiente de los dioses. Arriano y Plutarco son tajantes: tal atribución era una añagaza para controlar más fácilmente a los súbditos. La religión estaba al servicio del poder, como sucede con frecuencia.



Stater de oro de Alejandro Magno (336-323 a.C). Museo de Numismática, Atenas.

Este oráculo, en el desierto libio[19], fue tan famoso como los de Delfos y Dodona. Fue muy frecuentado, pues mantuvo buenas relaciones políticas con todo el mundo, con Cartago, con la Cirenaica, con Esparta y con Atenas, ciudad que tenía un templo de Ammón, mencionado en un decreto del 333; y con Asia, ya que el rey troyano Laomedón lo había consultado (Serv., *In Vergil Aen.*, 5, 30). La tradición afirmaba que la propia Semíramis lo visitó (Diod., 2, 14, 3). Importantes políticos griegos fueron en peregrinación, como Creso (Hdt., 1, 46), Cimón (Plut., *Cim.*, 18, 8), Alcibíades (Plut., *Nicias*, 13, 2) y Lisandro (Plut., *Lys.*, 20, 6; 25, 3). El mismo padre natural de Alejandro, Filipo II (Plut., *Al.*, 3, 1), era devoto de Ammón. Después de un sueño, envió a Querón de Megalópolis a consultar el oráculo de Delfos, el cual ordenó hacer sacrificios a Ammón.

La consulta de este santuario por Alejandro es un hito importante para comprender su religiosidad; y tuvo gran transcendencia para los seguidores de Alejandro, que establecieron una filiación divina con Zeus Ammón. Arriano (3, 3, 1-5) ofrece en este punto diferencias notables con las noticias de otros biógrafos de Alejandro. Según Arriano, Alejandro sintió vivo deseo de visitar el oráculo de Ammón, primero para consultar el oráculo, que tenía fama de infalibilidad, y en segundo lugar porque, según el relato mítico, Perseo lo había consultado cuando fue enviado allí por Polideuctes a buscar a la Gorgona, y Heracles cuando fue a África en busca de Anteo y a Egipto a por Busiris. Alejandro, que se creía descendiente de estos héroes, quería emularlos, incluso sobrepasarlos en hazañas, como sucede con el periplo de Dioniso a la India. Había atribuido su nacimiento a Zeus Ammón, al igual que los mitos atribuían a Zeus la paternidad de Heracles y de Perseo.

---

[19] G. Radet, «Le pèlerinage au sanctuaire d'Ammon», *REA*, 28, 1926, 213-240. U. Wilcken, «Alexanders Zug in die Oase Siwa», *SBBerlin*, 1928, 576-609, y la crítica de H. Berve en *Gnomon*, 1929, 370-386. C. B. Welles, «The discovery of Serapis and the Foundation of Alexandria», *Historia*, 11, 1962, 271-298, con versión distinta de la propuesta de Arriano sobre la vuelta del viaje de Alejandro. A. B. Bosworth, «Alexander and Ammon», *Festschrift F. Schachermeyr*, Berlín, 1977, 51-75. L. Braccesi, «Alessandro all'oasi di Siwah», *CISA*, 5, 1978, 68-73. D. Kienast, «Alexander, Zeus und Ammon», *Zu Alexander der Grosse, Festschrift G. Wirth, I*, Amsterdam, 1987-1988, 309-333. P. Langer, «Alexander the Great at Siwah», *Anc.W.*, 4, 1981, 109-127.

El rey quería consultar el oráculo para conocer su destino. Partió de la ciudad de Paratonio y atravesó el desierto. Arriano da una distancia de 290 km citando a Aristóbulo, que debió de participar en la comitiva real. Despues se internó en el desierto, difícil de atravesar y sin pozos de agua. Durante el viaje llovió, lo que fue atribuido a la protección de los dioses. Los guías se perdieron. Arriano menciona, siguiendo a Ptolomeo, que también debió de ir en la expedición, que dos serpientes avanzaban delante del ejército, silbando. Una vez más Alejandro vio en ese hecho la intervención divina y ordenó que la comitiva siguiera a las serpientes, que habrían de conducirlos al oráculo. Éste fue el rumor más difundido. Arriano, bastante escéptico, cree que Alejandro tuvo alguna ayuda divina pero no se decanta por una de las dos versiones, la de la lluvia o la de las serpientes.

El oráculo estaba situado en un oasis repleto de plantas cultivadas, de olivos y de palmeras. Tenía una fuente de agua fresca al mediodía y templada a la puesta de sol, siendo su temperatura alta a la media noche. Se enfriaba al amanecer. Esta fuente fue descrita por Heródoto (4, 18). Se trata sin duda de una fuente de origen volcánico, de las muchas que se localizan en el oasis, abundante también en sal, que los servidores del templo llevaban a Egipto como presente para el faraón o los personajes importantes de la corte, en cestas trenzadas con hojas de palma. Los egipcios la utilizaban para los sacrificios. Alejandro se quedó maravillado del lugar. Consultó el oráculo y oyó de la divinidad lo que quería oír. Luego volvió a Egipto, según Aristóbulo, por el mismo camino de ida, y según Ptolomeo por el que conducía directamente a Menfis.

La llamada *Vulgata* difiere en puntos sustanciales de este relato. Diodoro (17, 49-51) escribe que durante el viaje salieron al encuentro de Alejandro embajadores de Cirene con una corona y magníficos dones, que le regalaron trescientos caballos de guerra y cincuenta cuadrigas de excelente calidad. Alejandro hizo una alianza con ellos (Cur., 4, 7, 9). Diodoro recoge la noticia de la lluvia que salvó a la comitiva de perecer y de la presencia de los cuervos. Esta travesía del desierto descrita por Diodoro es muy parecida a la de Q. Curcio (4, 7, 11-15) y a la de Plutarco *(Al.,* 26, 6-27, 1). Diodoro puntualiza que el santuario había sido levantado por Dánao, el mítico rey de Argos que había estado en Egipto (1, 28, 2) y menciona los pueblos que habitaban alrededor del santuario; al mediodía y al poniente los etíopes; al sur los nómadas de Libia, y los llamados nasamonios, que se extendían hacia el interior. Los habitantes del oasis vivían en aldeas. En medio de la región había una roca fortificada con tres murallas concéntricas: la primera rodeaba

el palacio real de los antiguos dinastas; la segunda la residencia de las mujeres y las habitaciones de los hijos, de las mujeres y de los parientes, y los puestos de guardia de los centinelas. Además, dentro de esta segunda muralla, se encontraban el recinto sagrado del dios y la fuente sagrada donde eran purificadas las ofrendas destinadas al dios, puntualización que sólo hace Diodoro. El tercer anillo de muralla daba cabida a las estancias de los guardias reales y los puestos de vigilancia. Fuera de la roca y no lejos se levantó un segundo templo de Ammón, a la sombra de numerosos árboles gigantescos. Cerca estaba la fuente del sol, llamada así por cambiar de temperatura según la hora del día. Esta descripción de la fuente es idéntica a la que ofrece Q. Curcio (4, 7, 16-22), así como los datos concernientes al clima, la vegetación, la descripción de los habitantes, y la de la ciudadela y sus apartamentos.

La estatua del dios estaba cubierta de esmeraldas y de otras piedras preciosas. Ochenta sacerdotes la transportaban en una nave dorada, avanzando en la dirección indicada por el dios con una señal de la cabeza. Escoltaba a la imagen una multitud de vírgenes y de mujeres que recitaban peanes durante todo el recorrido y cantaban un himno tradicional. La descripción de Arriano es mucho más sobria y se reduce a lo fundamental. El relato de Q. Curcio (4, 7, 23-24) sobre la imagen del dios y la procesión es muy parecido; faltan en él algunos detalles dados por Diodoro, como el número de sacerdotes y la señal del dios.

Los sacerdotes introdujeron a Alejandro en el santuario y contempló la imagen del dios. Un viejo profeta salió al encuentro del rey y le saludó con la siguiente frase: «Salve, hijo, recibe este saludo del dios.» Es decir, el sacerdote le llamó hijo de Zeus. A partir de este momento, Alejandro se consideró hijo del dios. El monarca contestó: «Sí acepto, padre, y en el futuro me llamaré tu hijo. Dime si me concedes el dominio de la tierra.» El sacerdote entró en el recinto sagrado, y mientras los sacerdotes que llevaban la imagen del dios se movían al compás de unas voces ya fijadas de antemano, contestó que el dios seguramente le concedería la petición. Alejandro añadió: «Responde, dios, a mi última pregunta: ¿he castigado a todos los asesinos de mi padre o se han escapado algunos?» El profeta respondió: «Cállate. Ningún mortal podrá hacer nada contra el que te ha engendrado. Todos los asesinos de tu padre han sido castigados. Prueba de tu filiación divina será el gran éxito de tus empresas, y serás siempre invencible.»

Alejandro, complacido por estas respuestas, y habiendo honrado al dios con ofrendas, se volvió a Egipto. La confirmación del dominio universal y el castigo de los asesinos de Filipo II se encuentran relatados en Q. Curcio (4, 7, 25-28), además de la afirmación de ser invenci-

ble Alejandro; en Justino (11, 11, 7-10) y en Plutarco *(Al.*, 27, 5-7). Arriano ignora toda esta escena. El autor griego da a entender que el oráculo fue secreto y afirma que el monarca abandonó el santuario después de oír lo que quería. Por su parte Calístenes, según Estrabón (17, 143), puntualiza que Alejandro hizo la consulta sin compañía alguna. Plutarco *(Al.*, 27, 8) conserva una carta de Alejandro a su madre en la que habla de algunas revelaciones secretas, que le comentará de palabra, lo que está más en línea con la versión de Arriano. Probablemente tiene razón T. Alfieri al comentar de este párrafo de Diodoro referente a la consulta por parte de Alejandro del oráculo de Siwa, que en la tradición no se pone de relieve su coronación oficial como faraón, recogida sólo en el Ps. Calístenes (1, 34, 2). Esta ceremonia se hizo en Menfis y está recordada en los relieves jeroglíficos egipcios, donde se nombra a Alejandro con los títulos faraónicos, entre otros, «hijo de Ra»[20]. Piensa esta autora que el profeta le saludó en estos mismos términos. Según Plutarco *(Al.*, 27, 9) el sacerdote se dirigió a Alejandro llamándole «hijo», que los acompañantes interpretaron como «hijo de Zeus».

La versión de Justino aporta otros datos interesantes, como es que la razón de la consulta, en el año 332, era conocer su propio origen, pues había sido informado por su propia madre, Olimpíade, de que había quedado preñada por una serpiente (Plut., *Al.*, 3), y puesto que Alejandro buscaba para sí un origen divino envió a unos emisarios al oráculo sugiriéndoles la respuesta que a él le gustaría oír. Justino, o mejor su fuente de información (Pompeyo Trogo), añade que había orden de que los acompañantes veneraran a Alejandro como a un dios, y no como a un rey, ya que como faraón era hijo de Ammón. Justino añade otro dato importante: que los amigos del séquito sólo preguntaron al dios si le parecía bien que rindieran honores divinos a su rey. El sacerdote respondió afirmativamente. Q. Curcio asegura que Alejandro no sólo consintió ser llamado «hijo de Júpiter» sino que lo exigió.

La consulta del oráculo fue muy importante para el rey, además, por la confirmación de que había vengado la muerte de su padre con la eliminación de los asesinos. Por vez primera se le llama hijo de Zeus, dios, asimilado a Ammón, lo que legitima a Alejandro como faraón de Egipto y le confirma en la idea de un Imperio Universal.

Los pasos dados en la religiosidad de Alejandro son los siguientes: descendiente de Heracles, filiación divina de Zeus, el padre de los

---

20 A. Stewart, *op. cit.*, 174-178. Traducción de textos en págs. 380-381.

hombres y de los dioses, y, en tercer lugar, dios. Este tercer paso está ya implícito en la respuesta del oráculo de Siwa. Alejandro, pues, había superado las hazañas de Dioniso y de Heracles (Arr., 5, 1, 5; 26, 5), hazañas por las que fueron convertidos en dioses. Alejandro había realizado otras de mayor importancia, luego era dios con mayores argumentos[21].

Alejandro en su lecho de muerte manifestó el deseo de ser enterrado en el templo de Zeus Ammón. Según Calístenes (Estr., 17, 1, 43) el oráculo de Ammón, a diferencia de los de Delfos y Dídima, se manifestaba con símbolos y señales. Calístenes, después de haberse referido a la visita de Alejandro a la consulta oracular de Siwa, recoge la noticia de una renovación oracular del santuario de los Bránquidas junto a Dídima, en favor de Alejandro, con respuestas favorables que confirmaban su filiación divina ya indicada por el sacerdote de Ammón, que le llevaron a Egipto. La destrucción de Mileto y del santuario de Apolo en Dídima acaeció en el otoño del 494 a.C. por obra de Darío I. No extraña, por tanto, que el oráculo de Dídima se pronunciara favorable a Alejandro, pues tradicionalmente lo fue a los persas, como lo indica el hecho de que los sacerdotes bránquidas entregaran a Jerjes los tesoros del templo y huyeran a Asia con el monarca aqueménida (Estr., 14, 1, 5). Filopersiano era ya el santuario en época de Ciro (Hdt., 1, 157-159). Estrabón (17, 1, 43) acusa a Calístenes de haber propagado una serie de tonterías. La embajada de Mileto anunció que la fuente volvía a su naturaleza y a dar profecía. «No solamente proclamaba el nacimiento divino de Alejandro, sino que anunciaba la victoria de Arbelas y la próxima muerte de Darío III.» Este oráculo debió de ser compuesto después del 330 a.C.

El tercer oráculo que proclamaba el origen divino de Alejandro fue el de la Sibila Eritrea (Estr., 17, 1, 43).

Estos distintos oráculos confirman la idea de divinidad que Olimpíade descubrió a su hijo antes de partir a Asia, según el testimonio de Eratóstenes.

Divinización de Alejandro Magno. La «proskynesis»

Alejandro Magno fue aún más lejos en la estrategia para consolidar su imagen divina. No se contentaba con proclamarse hijo de Heracles ni con que el oráculo de Siwa le declarara hijo de Zeus Ammón. Necesi-

[21] F. Brommer, *Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Münster-Colonia, 1953. K. Kerenyi, *Dionisos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, 1976. Agradezco al prof. S. Montero la noticia de esta bibliografía.

taba ser reconocido dios viviente. Tenía un precedente quizás en Lisandro, el espartano vencedor de Atenas en la guerra del Peloponeso en el año 404 a.C., o bien en el tirano Clearco. Un precedente para la deificación de Alejandro pudo rastrearlo él mismo en algunas actitudes de su padre, Filipo II. Muchos investigadores modernos han visto una verdadera tentativa de divinización en la noticia transmitida por Diodoro (16, 92, 5) de que en la procesión en que eran transportadas las estatuas de doce dioses de excelente arte, se añadió una decimotercera estatua de Filipo II, digna de un dios, sentado en compañía de los otros doce dioses. A Filipo II se le tributaron muchos honores de tipo divino en varias ciudades: Argos, Atenas, Anfípolis, Delfos, Éfeso, Filippos y Megalópolis.

No es probable[22] que las ideas de Isócrates o de Aristóteles influyeran en Alejandro acerca de la divinización. De nuevo es Arriano (4, 9-11) el autor que proporciona datos más exactos sobre este importante aspecto de gran repercusión en el futuro para la divinización de los monarcas helenísticos, de los emperadores romanos, e incluso de otros pueblos como los iberos, caso del ibero Aletes, que por descubrir las minas de oro de Carthago Nova recibió honores divinos según Polibio (10, 10, 3), que visitó la gran creación de los Bárquidas durante la guerra numantina (154-133).

Se generalizó la versión de que Alejandro era partidario de las *proskynesis,* que eran en origen un gesto no necesariamente de rodillas ni de carácter religioso en el Imperio Aqueménida[23]. Con Alejandro Magno

[22] L. Edmunds, «The Religiosity of Alexander», *GRBS,* 12, 1971, 381-386. J. p. V. D. Balsdon, «The Divinity of Alexander the Great», *Historia,* 1, 1950, 363-388. La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Añadimos algunas referencias fundamentales: E. Badian, «The deification of Alexander The Great», *Ancient Macedonian Studies in Honour of Charles F. Edson,* Tesalónica, 1985, 27-71; *íd.,* «Alexander the Great between two thrones and Heaven: variation on an old theme», *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity, JRA, suppl.,* 17, 1996, 11-26. A. B. Bosworth, *op. cit.,* 409-427.

[23] J. p. V. D. Balsdon, *op. cit.,* 383-387. T. S. Brown, «Callistenes and Alexander», *AJPh,* 70, 1949, 225-248. L. Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedon,* Milán, 1985. L. Ross Taylor, «The *proskynesis* and the Hellenistic Ruler Cult», *JHS,* 47, 1927, 53-62. B. M. Marti, «Proskynesis and adorare», *Language,* 12, 1936, 271-282. A. Delatte, «Le baiser, l'âge nouillement et le posternement de l'adoration chez les Grecs», *Académie Royale de Belgique, Bull. Class. des Lettres et des Sciences Morales et Politiques,* 1951, 423-450. La *proskynesis* está bien representada en monumentos artísticos del Oriente; basta recordar el Obelisco Negro de Salmanasar III, 858-824 a.C., con el rostro de Jehú, hijo de Omri, contra el suelo delante del rey (J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament,* Princeton, 1969, 290-291, núms. 351, 358). Otro caso en los sirios arrodillados con el rostro tocando el suelo de una pintura parietal de Tebas, de

la *proskynesis* se convirtió en un acto de adoración ante un rey-dios en vida. Alejandro Magno cada vez más fue aceptando elementos del Imperio Aqueménida. Generales de su ejército se casaron con mujeres iranias (Just., 12, 11, 2; Plut., *Al.*, 70, 4) y él mismo casó con una princesa irania (Plut., *Al.*, 47, 4). Las bodas de Alejandro Magno con princesas orientales fueron tema muy representado en el arte. Ezión, hacia 325 a.C., había pintado los esponsales del rey con Rosana, según la descripción de Luciano *(Herod. sive Aetion,* 4-6). Este mismo artista pintó la boda de Alejandro Magno con Estatira, hija de Darío III, celebrada en el año 324, de cuya pintura se conserva una copia en un fresco en Pompeya en una casa próxima a la de Fabio Rufo. El rey se encuentra en pie, sosteniendo la lanza, siguiendo el prototipo de Lisipo.

Alejandro adoptó la vestimenta persa (Arr. 4, 9, 3; 7, 4; 11, 17), tuvo un harén, colocó a los persas en puestos administrativos en su imperio, y alistó en su ejército a soldados persas (Diod., 17, 108, 1; 109, 3) al lado de los macedonios. Toda esta política regia de aceptar cada vez en mayor medida elementos persas la resume Q. Curcio (6, 6-10) en el uso de la diadema; de la púrpura, bordada en blanco, como la de Darío III; en los vestidos; en el uso del anillo de Darío III para sellar las cartas enviadas a Asia; de vestiduras persas impuestas a los amigos y caballeros; de trescientas sesenta concubinas, número muy semejante a las que tenía Darío III, acompañadas de bandas de eunucos afeminados. El lujo y las costumbres extranjeras corrompieron la corte, y éste fue un aspecto muy criticado por los macedonios, tal como dice Justino (12, 3, 8-12).

Amen-em-eb, fechada en el siglo XV a.C. *(ibíd.,* 255, núm. 46); o los príncipes sirios, en igual postura corporal, de la pintura de Keftion (Creta), y de Tunijo, de la misma fecha *(ibíd.,* 255, núm. 45); o en la tumba de Men-Kheper-Reserieb, gran sacerdote de Ammón, en tiempos de Tutmosis III. Otros ejemplos, también sirios, se documentan en la tumba 63 de Tebas, de tiempos de Tutmosis IV (1421-1413) *(ibíd.,* 255, núm. 47), o una segunda tumba de la misma ciudad, de época de Tut-ank-Ammón (1361-1352) *(ibíd.,* 258, núm. 52); etc. La *proskynesis* se realiza siempre ante la máxima autoridad, a la que se hace un presente; pero carece de sentido religioso. Otros ejemplos: relieve de Senaquerib (704-681) entronizado y los habitantes de Laquish arrodillados presentando sus manos suplicantes ante el monarca *(ibíd.,* 293, núm. 37), en postura habitual; o la estela de diorita procedente de Zinjirli, con Asahardón (680-669), en la que se ve de perfil la imagen del rey en pie, y delante de él, en actitud suplicante con los brazos levantados y las palmas de las manos unidas, está Tirhakesh, rey de Egipto y de Etiopía, o su hijo Ushanahuru, mencionados ambos en la estela, y Ba'alu, rey de Tiro, de pie, pero con la misma postura de los brazos *(ibíd.,* 301, núm. 447).

Es muy esclarecedora la descripción de Plutarco (*Al.*, 45, 1-3) sobre la costumbre de vestirse a la moda persa, que comenzó según este autor cuando penetró en territorio parto:

> Deteniéndose allí empezó a vestirse la estola bárbara, bien porque quisiera acomodarse a los usos del país, porque sirve mucho para ganarse los hombres el vivir con ellos según su costumbre y raza, o bien porque se propusiese hacer una tentativa para la adoración con los macedonios, a fin de irlos acostumbrando poco a poco a sobrellevar el tránsito y mudanza que pensaba hacer en el modo de vivir. Con todo, no adoptó enteramente el traje de los medos, que era absolutamente bárbaro y distinto del propio, porque no se puso los pantalones largos ni la ropa con mangas, ni la tiara, sino que hizo una mezcla de elementos persas y medos, tomando un vestido intermedio, no de tanto fausto como aquél, pero más imponente que éste. Al principio no lo usaba sino para recibir a los persas, y en casa con los amigos, pero después ya lo vieron muchos salir y despachar con él. Espectáculo fue éste muy desagradable para los macedonios.

El deseo de la *proskynesis* está en la misma dirección que el vestir a la usanza persa. Son razones políticas en principio. En el mismo sentido (Plut., *Al.*, 47, 4) ordenó a treinta mil jóvenes que aprendieran la cultura griega y que se ejercitaran en las armas macedónicas.

Las princesas persas, siguiendo la costumbre de su patria, hacían la *proskynesis* ante el rey. Alejandro Magno estaba creando un gran Estado Universal, en el que diferentes elementos persas desempeñaron un papel importante. Así como se había llegado a un sincretismo religioso formal, en el que los dioses griegos se asimilaban a los de otros pueblos, llegaba ahora a una mezcla de culturas en varios aspectos, tanto con los persas como con los egipcios. Dentro de la política emprendida por Alejandro Magno hay que colocar el deseo del rey de que se le tributara la *proskynesis*. Alejandro convirtió un gesto de respeto persa en un acto de culto a su persona en cuanto dios. La idea partió seguramente de que su padre era Zeus Ammón y no Filipo II. La *proskynesis* también era una medida política destinada a unir pueblos, razas, culturas y tradiciones religiosas y formas de gobierno tan diferentes. A esto se añade, como indica Arriano, la adulación de dos sofistas que participaban en las tertulias de Alejandro, Anaxarco y el poeta épico Agis, natural de Argos.

Calístenes era el encargado de escribir las hazañas de Alejandro Magno, narración que le hizo célebre entre los hombres. Según Calís-

tenes, si el rey participaba de la naturaleza divina no se debía a las invenciones que sobre su nacimiento había propagado Olimpíade, sino que era el resultado de lo que él había escrito y divulgado entre los hombres. En la corte se formaron dos corrientes de opinión. Calístenes, representante de las creencias griegas y de los macedonios que se oponían a la práctica de la *proskynesis*. Anaxarco, por su parte, la defendía. Cuenta Arriano que Alejandro, los sofistas, los medos y los persas de la nobleza trataban este tema en charlas. La descripción de Arriano refleja bien el problema de la *proskynesis*.

El argumento de Anaxarco en favor de la *proskynesis* se basaba en que Alejandro Magno debía ser considerado dios con mayor justicia que Dioniso o Heracles, no tanto por las hazañas realizadas por el rey, que eran mayores y más numerosas, sino porque Dioniso era tebano, sin parentesco con los macedonios, y Heracles era argivo, y de él descendía Alejandro. Añadía otro argumento Anaxarco: que con seguridad Alejandro iba a ser honrado como los dioses después de muerto. Lo lógico, por tanto, era que estos tributos se le rindieran en vida. La mayoría de los participantes en estas discusiones compartían estas ideas, que coincidían a su vez con las del rey, y elogiaban la exposición de Anaxarco. Sólo se opusieron los macedonios, pero guardaron silencio. El oponente fue Calístenes. La argumentación es una versión literaria, pero que refleja bien la disputa sobre la *proskynesis*.

Comienza Calístenes su discurso admitiendo que Alejandro es digno merecedor de todos los honores atribuidos a los hombres. A los dioses se consagran templos, imágenes, bosques sagrados, sacrificios, libaciones, himnos; y a los hombres, elogios. Calístenes concede un valor importante a la *proskynesis*. No se trataba para él únicamente de un gesto de respeto ante un superior, como sucedía entre los persas (Hdt., 7, 139), sino que los griegos la interpretaban como un acto de veneración ante un dios. La *proskynesis* se reservaba a la divinidad como máximo honor. Los héroes recibían honores distintos de aquellos de los dioses. No convenía igualar a los hombres con los dioses, ensalzando a los primeros y rebajando a los segundos, que sienten animadversión ante los hombres que buscan honores divinos.

Alejandro es el mejor de los hombres, el mejor rey, el más valeroso. Calístenes arremete contra la propuesta de Anaxarco, a quien correspondía ser el promotor de estas reflexiones, y censor de las contrarias, por ser consejero del monarca. Heracles sólo recibió honores divinos después de muerto, y con la autorización del oráculo de Delfos. Precisamente en el frontón del antiguo Partenón de Atenas, destruido por los persas en 480 a.C. y construido en época de los Pisistrátidas, se

representó el momento en que Heracles llega al Olimpo a ocupar su asiento entre los dioses.

Calístenes se hacía varias preguntas. Cuando Alejandro Magno vuelva a Grecia, ¿va a obligar a los griegos a practicar ante él la *proskynesis*?, ¿o va a recibir de griegos y macedonios los honores propios de los hombres y va a restringir la *proskynesis* a los bárbaros? La *proskynesis* no era un acto humillante para los persas pero sí para los griegos. Este razonamiento molestó a Alejandro y satisfizo a los macedonios. La situación fue tan tensa que Alejandro comunicó a los macedonios que podían olvidarse de la *proskynesis*. Los persas ancianos, que estaban presentes en la discusión, realizaron enseguida la *proskynesis* ante Alejandro Magno.

Arriano recoge otra anécdota relativa a este importante asunto. Alejandro hizo pasar una copa para que bebieran los que habían estado de acuerdo en que se le rindiese la *proskynesis*. Cada uno de los presentes bebió, postrándose ante Alejandro, que les daba un beso en la boca —costumbre que citan Heródoto (1, 134) y Jenofonte *(Cir.,* 1, 4)—; pero Calístenes fue el único que bebió y se acercó a besar al rey sin hacer la *proskynesis*. Alejandro, que en ese momento charlaba con Hefestión, no observó que Calístenes no cumpliera el ceremonial completo como los demás. Demetrio comunicó al rey que Calístenes no se había postrado ante él, y por ello Alejandro no consintió que le besara. Arriano, o su fuente, censura tanto el proceder del monarca como el de Calístenes (véase también Plut., *Al.*, 54). Q. Curcio (6, 6, 3) afirma que Alejandro Magno deseaba la *proskynesis;* y Justino (12, 7, 1) igualmente da la noticia de que en el año 327 Alejandro ordenó ser adorado, y de que no lo hizo antes para que la introducción de las costumbres persas a la vez no resultara más odiosa.

Q. Curcio (8, 5, 8, 24) ofrece un relato distinto al de Arriano. Según aquél, un poetastro siciliano de nombre Agis y Quérilo y Cleón eran un grupo de aduladores que proclamaban que Heracles, Dioniso, y Cástor y Pólux debían apartarse ante la nueva y deslumbrante divinidad (Alejandro). En un banquete organizado por Alejandro, al que invitó a sus amigos griegos, macedonios y persas más ilustres, Cleón, aprovechando la ocasión de que el rey se ausentó un momento del convite, defendió la idea de que no se podía otorgar el merecido agradecimiento a las hazañas del monarca si no se le reconocía públicamente como un dios que lo era en el fuero interno. Recordó que los persas tributaban culto a sus reyes, lo cual no es exacto; y defendió la opinión de que ni Heracles ni Dioniso recibieron honores divinos en vida. Cleón afirmó que él mismo, tan pronto volviera Alejandro, se

postraría ante él, y que los demás debían imitar su gesto. El discurso, según Q. Curcio, iba dirigido contra Calístenes, que era el principal oponente a la *proskynesis,* aunque como muy bien dice F. Pejenaute al comentar este párrafo, siendo el cronista oficial hasta el año 327, fue uno de los propagadores de la idea de que Alejandro Magno era hijo de Zeus, lo cual no era afirmar que fuera dios. Según Calístenes, el mismo Alejandro se hubiera opuesto a la *proskynesis,* como costumbre extranjera y extraña a los griegos, lo que no parece ser cierto a la vista de los sucesos. Para divinizar a un hombre tenía que transcurrir cierto tiempo tras su muerte, y nunca podía ser dios en vida. Calístenes era partidario de divinizar al rey después de muerto, como sucediera con Heracles y con Dioniso. De otro modo Cleón y Calístenes fabricarían dioses en un banquete. No había que aprender de los vencidos la manera de honrar a Alejandro. Los dioses griegos estarían celosos de la proposición de Cleón. El razonamiento de Calístenes fue apoyado por los macedonios más viejos, que fieles a las costumbres de su tierra no concebían el hecho de instaurar un culto divino a Alejandro estando éste aún vivo (Just., 12, 7, 3).

Q. Curcio recoge en su obra una noticia curiosa: que el rey había seguido toda esta disputa escondido tras una cortina. Alejandro ordenó a Agis y a Cleón que cuando él entrase a la sala del banquete sólo se prosternasen los persas, según su costumbre. La situación no era la más propicia para que se sumaran los griegos a la iniciativa de la *proskynesis,* como se deduce de otra anécdota conocida. Poliperconte, que se sentaba durante el banquete en el asiento más próximo al del monarca, entre chanzas exhortó a un persa, que con el mentón tocaba el suelo, a que golpease la tierra con más fuerza —está claro que Poliperconte se mofaba de la *proskynesis*—, lo que provocó la cólera del rey.

La oposición que Calístenes había mostrado hacia la práctica de la *proskynesis* le costó la vida, pues le implicaron injustamente en la conjura de los pajes (Arr., 4, 13, 14).

El rechazo de los griegos a la *proskynesis* era general, como se deduce de la anécdota que cuenta Plutarco *(Al.,* 74, 1-2): Casandro llegó a la corte y al ver a unos bárbaros haciendo el acto de adoración, se echó a reír a carcajadas, risa que enojó mucho a Alejandro. El rey asió a Casandro por los cabellos y estrelló su cara contra una pared.

Timeo (Pol., 12, 12b), Filodemo y Estrabón acusan a Calístenes de adular a Alejandro. Le reprochan que a pesar de las ideas, en su obra, de hecho, Alejandro es divinizado. Según el primero de estos autores, la obra de Calístenes es la principal difusora de la idea de Alejandro como dios, y es el primero en atribuir a un simple mortal atributos di-

vinos como son la égida y el rayo de Zeus. La crítica moderna ha llegado a pensar que hubo dos Calístenes, pero es teoría difícilmente demostrable.

Plutarco *(Al.,* 28, 1) opina que Alejandro dentro de su fuero interno no se familiarizó con la idea de su identidad divina, y que sólo pretendió echar un pulso a los demás a propósito de su categoría y valor personal. Con los bárbaros se mostraba convencido de su generación y origen divinos, pero con los griegos andaba con mucho tiento, como se desprende de varias noticias dadas por el mismo Plutarco. Comunicó a los atenienses, en un escrito acerca de Samos, que había recibido la isla de su padre Filipo; sin dar argumento alguno de carácter religioso o divino. Otra vez que fue herido por una saeta, produciéndole gran dolor, exclamó que por su cuerpo corría sangre y no licor sutil «como el que fluye a los felices dioses», recordando un verso homérico *(Il.,* 5, 340), frase que lleva implícita un rechazo a la divinidad de su persona.

Q. Curcio (10, 5, 33) censura dos aspectos del carácter de Alejandro, que atribuye a la Fortuna: igualarse a los dioses y reivindicar honores divinos, y dar crédito a los oráculos.

Alejandro se mostraba ávido de gloria y su deseo de fama era insaciable. Nada era un obstáculo para él, nada le era remoto, como escribe Q. Curcio Rufo (9, 2, 9), para quien su orgullo sobrepasaba los límites permitidos al hombre (9, 10, 24). Estas notas de su carácter pueden explicar bien sus pretensiones de ser dios en vida. Después de muerto los soldados se arrepintieron de no haber concedido tal honor a Alejandro (Cur., 10, 4, 11).

Deificación de Alejandro Magno en las ciudades griegas

Alejandro ordenó a las ciudades griegas que le rindieran honores como a un dios. En el año 324, Demóstenes, su enemigo encarnizado, formuló la propuesta de que Alejandro debía ser hijo de Zeus o de Poseidón, si lo deseaba (Hipérides, *Demóstenes,* col. 31).

El oráculo de Hipérides *(Epitaph* 21) afirmó que los griegos bajo el dominio macedónico se vieron obligados a honrar como héroes a los servidores, y a dar culto a hombres vivos. El orador se refiere a Hefestión y a Alejandro. En el año 323 se planteó, en Atenas posiblemente, la adoración de Alejandro. Es dudoso si existió una petición formal de adoración o sólo un intento espontáneo de unos pocos. Es posible que hubiera cierto tipo de petición, como parece deducirse de la existencia

de debates en Atenas y en Esparta sobre tal tema. Demades promulgó un decreto otorgando honores divinos a Alejandro. Tenía intención de levantar una estatua, que no era de culto. La discusión fue enorme. Licurgo (Plut., *Mor.*, 842D) exclamó que los adoradores tendrían que purificarse después de cada acto de adoración. Posiblemente se planteó la introducción de la deificación de Alejandro en Esparta y Atenas. En Asia Menor, en Tasos, se establecieron festivales para honrar a Alejandro poco después de su muerte, y en Erythai funcionaba un sacerdocio en su honor el año 270 a.C.

Muchos de estos honores probablemente datan de la época en que Alejandro Magno aún estaba vivo. Los embajadores que llegaron a Menfis en 331 desde Asia Menor presuponían que ya se le reconocía como dios. Esto mismo se confirmó al impedir los efesios que Alejandro entrara en el templo de Ártemis efesia argumentando «que un dios no hace dedicaciones a otro dios» (Estr., 6, 41). Esta anécdota es de fecha incierta pero seguramente forjada, si es que sucedió realmente, antes de la muerte de Alejandro.

A. Stewart ha catalogado las ciudades en las que han aparecido testimonios de culto a Alejandro Magno, que son las siguientes: Alejandría de Aracosia (?), estatua fechada entre los años 300-250 a.C.; Alejandría, dos, como fundador y como antepasado de los Ptolomeos; Atenas, como invicto (?); Bargybia (Caria), estatua y culto reconocido, de comienzos del siglo III; Bisbon, Turquía, culto de Alejandro (?) en el *sebasteion* de los emperadores Antoninos y Severos; Éfeso, culto de Alejandro como rey; Erythai, culto de Alejandro rey, festivales y sacerdote desde el 270 a.C. aproximadamente; Gerasa, culto de Alejandro como fundador de la ciudad; Ilión, culto de Alejandro; Koinón de Jonia, culto de Alejandro; Comagene, culto de Alejandro como antepasado de Antíoco I de Comagene; Macedonia, culto de Alejandro como antepasado de los reyes antigónidas; Koinón de Macedonia, culto de Alejandro; Magnesia de Meandro, culto de Alejandro; Priene, culto de Alejandro, santuario remodelado por iniciativa privada en torno al 150 a.C.; Rodas, culto de Alejandro, con festivales desde 220 a.C.; Skopos, Macedonia, culto de Alejandro dios; Esmirna (?), culto de Alejandro fundador (Paus., 7, 5, 1); culto de Alejandro dios (?); Tasos, culto de Alejandro; Tesalónica, culto de Alejandro rey e hijo de Zeus.

La divinización de Alejandro sentó precedentes para tiempos posteriores inmediatos: se pasó, sin traumas psicológicos ni institucionales, a la de Antígono Gonatas y de Demetrio Poliorcetes, en vida, en 308 a.C., hecha por atenienses, según narra minuciosamente Plutarco

(Dem., 10). Se tributaron honores divinos a los Diádocos —reyes que heredaron distintos territorios del imperio desmembrado de Alejandro—, como Lisímaco, Casandro, Seleuco y Ptolomeo. Tal divinización se hacía extensiva a los familiares directos del rey o a sus esposas, tales son los casos de Ptolomeo I y Berenice (considerados «dioses salvadores» por Ptolomeo II hacia 280), y del propio Ptolomeo II y su esposa Arsinoe, invocados en la década del 270 como «dioses hermanos».

Mucho después, a partir de César, fueron varios los emperadores que fueron divinizados tras su muerte; e incluso Calígula y Domiciano se deificaron en vida.

Divinización de Alejandro Magno en el arte

El arte antiguo ha expresado magníficamente el tema de la deificación de Alejandro. Lisipo era, en opinión de Plinio (7, 125) y de Plutarco *(Al.,* 4, 1), el único escultor de corte, y el que tenía la exclusiva de realizar retratos del rey[24]. Ninguno de los retratos de Alejandro realizados por Lisipo tiene rasgos de divinidad. Se caracterizan por el giro del cuello y la mirada levantada y anhelante, según descripción de Plutarco.

Quizás la obra más fiel al original de Lisipo sea la escultura encontrada en Yamitsa, cerca de Pela, capital de Macedonia. Este retrato representa magníficamente la imagen del Alejandro heroico y el espíritu de su leyenda, en opinión de J. J. Pollitt. La obra se fecha entre los años 200 y 175 a.C.

Los monumentos que conservan los retratos casi contemporáneos y no heroizados de Alejandro, como el sarcófago y el mosaico de Alejandro, sugieren que el monarca, a lo largo de su vida, fue retratado de una manera realista y no con atributos divinos, por ejemplo en su

---

[24] P. Moreno, «L'immagine di Alessandro Magno nell'opera di Lisippo e di altri artisti contemporanei», *Alexander the Great. Reality and Myth,* 102-136; *íd.,* «Alessandro e gli artisti del suo tempo», *Alessandro Magno, Storia e mito,* 117-133, cat. 206-215, núms. 6-12; 234-235, núm. 27; 238, núm. 30; 241, núm. 33 (decadracma de Alejandro Magno, del 326-323, que es el retrato mejor de Alejandro Magno sobre moneda, estando éste vivo); 309-312, núms. 104-108. Este último es el citado estudio procedente de un columbario, hallado en la localidad de Vigna Moroni, fuera de la Porta San Sebastiano (Roma) *(op. cit.,* 221-222, núm. 18). A. M. Nielsen, «The Mirage of Alexander: a minimalistic view», *ibíd.,* 137-144. J. J. Pollitt, *op. cit.,* 30-54. A. Stewart, *op. cit.,* 21-47 (sobre el físico, 341-352). M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age,* Nueva York, 1955, 47-48.

cabeza. El sarcófago, fechado entre 325 y 311, fue esculpido para recibir el cadáver de Abdalónimo, último rey de Sidón, instalado en el trono después de la batalla de Issos. En esta obra Alejandro cubre su cabeza con un gorro de piel de león, a la manera de Heracles, y es un retrato. El mosaico de la batalla de Issos, obra del siglo II a.C. hallada en la Casa del Fauno en Pompeya, copia la pintura de Filoxeno de Eretria, y tampoco aparecen en él atributos divinos[25]. La pintura de Filoxeno fue realizada para Casandro, general que odiaba a Alejandro.

Tampoco aparecen atributos divinos de Alejandro en otras dos obras en las que se detectan los rasgos propios del prototipo lisípeo: la cabeza de la herma de Azara, copia romana de un original de finales del siglo IV a.C., hoy en el Louvre; y una segunda pieza, también en el Louvre, es una estatuilla, en bronce, de Alejandro Magno con lanza, basada en un original datado hacia 330-325 a.C.

En pintura sólo Apeles estuvo autorizado para retratar al rey, y Pirgóteles de dibujarlo para ser grabado en gemas y también probablemente en monedas (Plin., 7, 125). Apeles fue amigo íntimo de Alejandro Magno (Plin., 35, 85-86; Elian., *Var. Hist.*, 2, 3), por lo que pudo expresar muy certeramente el verdadero carácter del monarca. Plinio (35, 93) afirma que Apeles pintó muchos retratos de Alejandro y de su padre.

Sus retratos subrayan las cualidades sobrehumanas de Alejandro, y sugieren que fueron realizados en la época de la vida del monarca en que éste tenía mayor preocupación por mostrar su naturaleza divina.

Apeles representó, a juzgar por un estuco conservado en el Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano, a Alejandro-Zeus entronizado sobre un globo terráqueo entre Poseidón y Heracles.

La pintura más famosa de Apeles representaba a Alejandro según el tipo de Zeus *Keraunophoros* (sosteniendo el rayo), que se encontraba en el templo de Ártemis en Éfeso, y que recordaba a todos los visitantes del santuario no sólo que Alejandro era hijo de Zeus sino que poseía el poder del padre de los hombre y de los dioses. Posiblemente una copia de esta pintura es la conservada en la casa de los Vetios, en Pompeya, datada en el siglo I. Representa al rey entronizado con un haz

---

[25] A. Cohen, *The Alexander Mosaic, Stories of Victory and Defeat*, Cambridge, 1997. A. Stewart, *op. cit.*, 130-150, láms. 4-5. J. J. Pollitt, *op. cit.*, 22-23, 89-91. J. Charbonneaux, R. Martin y F. Villard, *Grecia helenística*, Madrid, 1971, 116-118, figs. 115-117.

de rayos, y cetro[26]. El original estaba inspirado en la gran imagen que esculpió Fidias para el gran templo de Zeus en Olimpia, obra del arquitecto Libón de Elis, construido entre los años 468 y 460 a.C. La estatua era crisoelefantina, y ocupaba un tercio de la altura del santuario.

Plinio (35, 39) menciona otras dos pinturas de Apeles colocadas en el Foro de Augusto en Roma. Una de ellas representaba a Alejandro Magno en compañía de Nike y de los Dióscuros[27], y aludiría a alguna victoria naval. Alejandro Magno fue devoto de los Dióscuros, hijos como él mismo de Zeus, que habían participado en el viaje de los Argonautas. En la segunda pintura, el rey iba en un carro triunfal junto a la personificación de la guerra[28].

Varias gemas y monedas de gran calidad pueden tener influencia de Pirgóteles. La pieza más importante es una gema de comalina, fechada a finales del siglo V o del III, hoy en el Ermitage, con el nombre de Niso grabado. Las proporciones y la postura, según J. J. Pollitt[29], recuerdan el tipo lisípeo de Alejandro Magno. Lleva un rayo en su mano izquierda y una espada envainada en la derecha; una égida se apoya en su antebrazo. A su izquierda está el águila de Zeus y a la derecha un escudo. Alejandro está de pie, desnudo, y con la cabeza de perfil, ladeada hacia la derecha. Sin duda es una imagen de Alejandro Magno como Zeus y es, según J. J. Pollitt, una fusión del tipo lisípeo de héroe exaltado con el tipo divinizado de Apeles. Si esta pieza se debe a Pirgóteles, su datación corresponde, como la pintura de Apeles, a la última

---

[26] M. Bieber, *op. cit.*, 48. J. J. Pollitt, *op. cit.*, 55-56, fig. 9. A. Stewart, *op. cit.*, 37-38, 191-201, 363-364. P. Moreno, «L'immagine», 109-111, fig. 46. J. Charbonneaux, R. Martin y F. Villard, *op. cit.*, 114-116, fig. 114. La pintura de Alejandro y Roxana, en A. Stewart, *op. cit.*, 368, fig. 6. El artista fue Aetión. La pintura estuvo en Olimpia y después en Roma (P. Moreno, «L'immagine», 126, fig. 48; *Alessandro Magno, Storia e mito*, cat. 278-279). Aquí figura como *Alejandro y Roxana* (?). El mismo artista había pintado la boda de Alejandro Magno y Roxana, que no era de sangre real (Luc., *Herod. sive Aetion*, 4-6). La pintura de las bodas de Alejandro y Estatira, o quizá Roxana, se fecha en época de Nerón. Estaba colocada en una habitación dedicada a la apoteosis de Alejandro mediante las representaciones de la segunda y tercera bodas reales. Sobre el sofito de una pared se hallaba el recuadro con el matrimonio de Alejandro y Estatira, que simulaba el encuentro de Ares y Afrodita. En el muro opuesto se representaron las esponsales de Alejandro y Parisátide, hija de Artajerjes III. En esta pintura la pareja se asimilaba a Dioniso y Ariadna, colocados en un paisaje rocoso. Sileno sostenía el tímpano. El torso hacía las veces de cetro. Estos matrimonios han sido descritos por Jaris de Mitilene.

[27] A. Stewart, *op. cit.*, 27, 35, 172, 252, 365-366.

[28] *Ibíd.*, 27, 35, 172, 252, 365-366.

[29] *Op. cit.*, 55-56, fig. 9. M. Bieber, *op. cit.*, 48. A. Stewart, *op. cit.*, 25-27, 35-36, 51-52, 361-362, fig. 8a.

etapa de la vida de Alejandro, cuando la divinidad del rey era ya manifiestamente pública.

La misma técnica del entalle usada en las gemas se empleaba generalmente para los moldes de las monedas. No sería extraño que Alejandro se sirviera de Pirgóteles como *sculptor*-grabador, término con el que Plinio (7, 125; 37, 8) define el oficio del retratista en los talleres de acuñación de monedas. Éstas, por su amplia difusión, eran vehículo ideal para la difusión de la ideología religiosa y política del monarca, y también eran un excelente medio para difundir la iconografía regia, como sucedió a lo largo de todo el período helenístico[30].

Alejandro Magno, a partir del 336, fecha en que subió al trono, acuñó un nuevo tipo de moneda de plata, que pronto se generalizó por todo su imperio. En el anverso se esculpió la cabeza de Heracles, tocado con la piel del león de Nemea, y en el reverso a Zeus sentado, con águila y cetro. Como ya se ha dicho, la dinastía macedónica descendía de Heracles, y la cabeza del héroe argivo aparece en las monedas de varios reyes de Macedonia. La cabeza de Zeus se encuentra también en varias monedas de Filipo II.

Al parecer se detectan dos fases en la evolución de las imágenes de Alejandro en las monedas. En la primera, el héroe Heracles es un símbolo de Alejandro, Zeus sería el antepasado de la dinastía macedónica, y el árbitro de la acción heroica. Después de la consulta del oráculo de Siwa, comienza una segunda fase en el simbolismo monetal: Alejandro es ahora el mismo Heracles, hijo de Zeus. Este cambio sustancial, que data aproximadamente del año 325, es patente en las monedas acuñadas en Alejandría. La cabeza de Heracles se transforma en retrato de Alejandro. Estas monedas no sólo expresaban la naturaleza heroica sino también la divinidad de Alejandro. Como afirma Saltzmann, los fenicios veían en el anverso de la moneda a su propio dios Melqart, y los babilonios a Gilgamesh.

Tras la muerte de Alejandro siguió mucho tiempo viva esta ideología de la monarquía divina. Una tetradracma de plata acuñada por Lisímaco entre 306 y 281 representa a Alejandro con los cuernos de Zeus Ammón. Este tipo podía acusar el influjo del gran tallador de gemas que fue Pirgóteles. Ptolomeo II acuñó monedas con el tipo tradicional, o sea, cabeza de Heracles en el anverso y Zeus sentado en el reverso.

---

[30] J. J. Pollitt, *op. cit.*, 59-63, figs. 13-15a-b. Sobre la política monumental de Alejandro Magno: M. Jessop Price, «Alexander's Policy on Comagene», *Alexander the Great. Reality and Myth*, 171-176.

Por iniciativa de Alejandro Magno fue levantada una capilla de ladrillo en el templo de Luxor[31] construido por Amenofis III. Gracias a las inscripciones es posible describir Luxor como el templo dedicado al divino gobernante egipcio, o mejor al culto del Ka real, que era el espíritu del mismo rey, que remonta su ascendencia a Horus y a Osiris, regenerado en cada legítimo rey por el itifálico Min/Ammón-Ker Khamuntel, en frase de A. W. Stewart, a quien seguimos en este punto. El sacerdote de Ammón controlaba la capilla, que se encontraba en el interior del templo. Sus paredes estaban cubiertas de una fina arenisca blanca; sus dimensiones eran 5,7 X 7,8 m. Las paredes interiores y exteriores estaban decoradas con bajorrelieves e inscripciones. A lo largo de los lados este y oeste se habían esculpido las imágenes de dieciocho grandes divinidades en paneles superpuestos que representan el encuentro de Alejandro con Ammón-Ra y con el dios itifálico, portador del Ka, después de ser introducido por Monthu y por Atum. Otros cuatro paneles decoraban los lados de la puerta sur, representando el encuentro con Ammón, en el panel superior, y con Waset e Ipet en el inferior, que eran las diosas guardianas de los faraones y del templo respectivamente. A ambos lados de la puerta se esculpió a Alejandro en acción de entrar al templo acompañado por símbolos divinos y del faraón. La puerta tenía un friso en el zócalo, que era continuación del que recorría el interior de la capilla representando a Alejandro a la cabeza de los 19 nomos del Alto Egipto, en el lado este, y al frente de los 16 nomos del Bajo Egipto, en el lado oeste. Los tres paneles restantes están rellenos con las figuras de las estaciones. Los relieves superpuestos a éstos describen gráficamente el encuentro con la tríada tebana: Ammón, Iper al este, y Amaunet al oeste, y Khonsu. Los dos relieves y las inscripciones están redactados en lengua hieroglífica, con tipos canónicos, y representan a Alejandro según la tradición iconográfica de los faraones.

Como puntualiza A. Stewart, las cincuenta y dos imágenes de Alejandro son el catálogo más completo de retratos suyos que ha visto nadie. Le muestran siendo presentado a Ammón y a Ammón-Ra Khamulef; haciendo ofrendas a estos dioses y a su vez recibiendo dones de Ammón, que incluyen el *sed,* símbolo del rejuvenecimiento; también con frecuencia el *ankh,* símbolo de una larga vida, y lleva una variedad de coronas, dos o más al mismo tiempo. Aparecen también símbolos de los farao-

---

[31] A. Stewart, *op. cit.,* 173-178, 233, 280, 380-381, figs. 53-54. M. Heerma van Voss, «Alexander und die ägyptische Religion. Einige ägyptologische Bemerkungen», *Alexander the Great. Reality and Myth,* 71-73. Según este autor, los dioses egipcios venerados por Alejandro Magno son: Isis, Ammón-Ra (Zeus), Apis, Ptah, Sokaris (Osiris), Thot y Buchis.

nes y de los dioses. Magníficamente expresan estos relieves e inscripciones alguna característica de la psicología de Alejandro: su sincretismo religioso. La fecha de esta capilla se ha establecido entre el 330 y 325, siendo Cleómenes gobernador de Egipto, en vida de Alejandro Magno.

En cada pueblo conquistado —Asia Menor (Troya, Éfeso), Fenicia, Egipto, o Persia— se presenta como un continuador respetuoso de las tradiciones religiosas del país. Probablemente seguía esta política religiosa como una forma de vinculación psicológica de su persona con los habitantes de las tierras conquistadas. Pretendía ganarse el respeto respetando las tradiciones de cada lugar.

Asimilación de Alejandro Magno a otros dioses

Ya hemos aludido la asimilación de Alejandro a Zeus, a Heracles o a Dioniso, pero hay documentos más tardíos que muestran otras «vinculaciones divinas» del monarca. En una estatua de época helenística hallada en Ptolemaida Hermión, aparece Alejandro con la égida, atributo divino característico de la diosa Atenea. Se conservan otras tres estatuas de Alejandro con égida; dos en bronce hay en Berlín, y una tercera en piedra calcárea guardada en el Louvre. La gran semejanza existente entre ellas sugiere que se trata de una imagen de culto[32].

La vinculación del rey con Atenea queda patente en una tetradracma de plata acuñada por Ptolomeo I hacia 318-315 a.C., en la que el monarca se cubre la cabeza con el yelmo de cráneo de elefante, con cuernos de carnero, égida y diadema, en el anverso, y con una imagen arcaizante de Atenea en el reverso, con águila sobre el rayo[33]. En esta imagen Alejandro está divinizado, como lo indican los atributos. Los cuernos de Ammón no aparecen en monedas de los monarcas Ptolomeos, salvo en las de Arsinoe II, considerada hija de Ammón. Ptolomeo I y Lisímaco fueron compañeros de Alejandro Magno y estuvieron vinculados particularmente con el monarca, siendo los primeros que emitieron numerario con la imagen de Alejandro divinizado tras su muerte. Atenea era para Alejandro una diosa protectora; y la imagen de esta diosa que aparece en la tetradracma de Ptolomeo I está probablemente copiada de la estatua venerada en Pela, como Atenea *Alkidemos*. En cambio, en la tetradracma de Lisímaco, acuñada entre

---

[32] *Alessandro Magno, Storia e mito,* cat. 317-318, núm. 112.

[33] J. J. Pollitt, *op. cit.*, 62-63, fig. 13. *Alessandro Magno, Storia e mito,* 274, núm. 64. Sobre la moneda de Lisímaco, *ibíd.*, 304, núm. 104.

los años 306-281 a.C., en Anfipolis, Alejandro está divinizado como Zeus Ammón, con diadema real y cuernos de carnero en el anverso, y Atenea *Nikephoros* sentada, con yelmo, escudo, lanza, y Nike sobre la palma de la mano derecha, en el reverso.

Una cabeza representa a Alejandro como Helios *Kosmokrator*[34], con diadema, adornado con una serie de motivos cósmicos: estrellas de seis puntas en los discos laterales, la luna sobre la frente, y el sol de ocho rayos coronando el sistema sideral. Alejandro es, pues, *kosmokrator,* dueño del universo.

En la boda de Alejandro con Estatira, el rey se identifica con Ares, y Estatira con Afrodita. Alejandro-Heracles se reconoce en dos cabezas de jóvenes cubiertas con piel de león que decoran un vaso de plata depositado en la tumba de Filipo II en Vergina[35], fechado en el 336 a.C., lo que indica que esta asimilación con Ares, Heracles, tenía antecedentes desde el principio del reinado de Alejandro Magno.

La asimilación de Alejandro a Dioniso está bien atestiguada en el arte. Siguiendo al monarca macedonio, Ptolomeo I se hizo representar cual Dioniso vencedor de los indios en una pintura atribuida a Antífilo, copiada en un mosaico de Setif[36]. Igualmente Alejandro se asimilaba a Pan, en un aplique de marfil hallado en la tumba de Filipo II, donde este rey, Olimpíade y Alejandro se representaron, respectivamente, como Dioniso, Ariadna y Pan[37]. La composición respira un espíritu dionisíaco indiscutible, y es interesante por la temprana asimilación de Alejandro a una divinidad del cortejo báquico, cuya culminación, y plena identificación de Alejandro con Dioniso, es la pintura de la boda con Parisátide, que el artista captó de modo magistral.

Alejandro como Pan está representado en un mármol de Pela, fechado a finales del siglo IV. En la capital de Macedonia esta asimilación era ya conocida. La cabeza lleva una diadema, dos pequeños cuernos y orejas de macho cabrío, que identifican a Alejandro con Pan. Plinio (35, 196) recoge la noticia de que el pintor Protógenes había hecho un cuadro de Alejandro y Pan[38].

También se asimiló Alejandro a su héroe favorito, Aquiles, del que fue un imitador en muchos aspectos, y que también fue divinizado[39],

---

[34] *Ibíd.,* 311, núm. 107.

[35] *Ibíd.,* cat. 202, núm. 2.

[36] P. Moreno, «L'immagine», 136-137.

[37] *Ibíd.,* 116, 118.

[38] *Alessandro Magno, Storia e mito,* 310-311, núm. 106.

[39] G. Hedreen, «The cult of Achilles in the Euxine», *Hesperia,* 60, 1991, 313-330.

en un entalle del siglo I a.C. hallado en Pompeya[40] y en un segundo del siglo I[41].

* * *

Los estudios más certeros sobre el tema de la religiosidad de Alejandro son los de E. Badian, en los que el autor desarrolla un microanálisis de fuentes y de bibliografía moderna digno de elogio. Con un método tan riguroso, las conclusiones han de ser necesariamente aceptables. Según este autor no hay pruebas de que existiera un culto a un hombre vivo antes de Lisandro. Sus fiestas, las *Lisandreia*, se celebraban en vida del general espartano y bajo su presidencia. La deificación de Filipo II en vida está atestiguada pobremente. Dión de Siracusa escribe que sólo recibió honores de héroe. No existen pruebas de la deificación de un hombre en vida entre Lisandro y Alejandro. La filiación divina fue confirmada por otro oráculo, además del de Siwa, y por una profetisa, pero en Jonia. Ambas revelaciones fueron independientes. La del oráculo de Mileto podía datarse en el año 334, cuando Alejandro está cerca de esa ciudad.

Alejandro estuvo muy influenciado por la revelación del oráculo de Ammón. Está claro, a vista de los resultados, que lo que este dios profetizó a Alejandro en su consulta secreta se fue cumpliendo gradualmente a los ojos del rey. La *proskynesis* no era un acto de deificación de los monarcas persas. Los sucesos son en muchos casos un verdadero «puzzle». El debate sobre la deificación, que las fuentes antiguas aceptaron como verdadero, no puede ser admitido por la investigación moderna sin más.

Siguiendo a Habicht, que en 1970 estudió con gran detalle el fenómeno de la deificación y las ciudades griegas, Badian es de la opinión de que se introdujo en Atenas el culto a Alejandro. E. Badian hace referencia al punto de vista de la investigación alemana en el sentido de que lo más tarde a finales del 324 a.C. el culto de Alejandro estaba establecido en algunas ciudades griegas. Alejandro vivió pocos meses después de una posible institución de su culto.

E. Badian cree que no hay pruebas de culto a Alejandro en Asia en 332-331 a.C. Los cultos en vida de Alejandro comenzaron al final de la misma, en los últimos cuatro años; lo más pronto en 327 a.C.

---

[40] *Alessandro Magno, Storia e mito*, cat. 319, núm. 116.

[41] *Ibíd.*, cat. 318, núm. 114.

Alejandro introdujo un ceremonial que él sabía que los griegos iban a entender como un modo de deificar su persona. Después de esta fecha algunas ciudades griegas comenzaron a tributar culto a Alejandro, idea que nació de lo sucedido en Bactria.

De todo el material examinado se desprende claramente que Alejandro Magno era un hombre profundamente religioso, pero también que la religión, presente en todos los actos de su vida, fue un instrumento político. Por tal motivo la religiosidad de Alejandro es sumamente compleja, pues por una parte respeta todas las tradiciones de los pueblos conquistados, pero, por otra, abusa de ellas, como en el caso de la *proskynesis,* costumbre bárbara que chocaba frontalmente con la mentalidad griega y por tanto de la mayoría de los griegos que le acompañaban. Nos hemos referido a los conflictos que la propuesta de esta costumbre generó a Alejandro y a sus generales.

Un aspecto negativo de su religiosidad es su mentalidad supersticiosa en extremo, y, como dicen sus biógrafos antiguos, dar excesivo crédito a los oráculos, por los que, al parecer, se guió ciegamente. Aunque, a su vez, no hay que menospreciar el uso político que hizo Alejandro de los oráculos en su propio provecho.

Su divinización en vida, que tan ardientemente deseaba, fue, por lo novedoso y por la fuerza con que la defendió, otro aspecto negativo, irracional para la mentalidad griega, que tuvo graves consecuencias en su política y en su vida.

Buenos exponentes de la importancia de la religiosidad de Alejandro son las numerosas muestras artísticas, que de una forma u otra complementan a las fuentes escritas; obras de arte que han llegado hasta nosotros no sólo para que podamos conocer su rasgos fisiognómicos sino para indicarnos los aspectos humanos y divinos de este personaje extraordinario, del que hoy, echando una mirada retrospectiva a la Historia (su historia), todavía podemos obtener alguna enseñanza importante para nuestros tiempos: tolerancia y respeto por todas las culturas, para todas las religiones.

Capítulo III

Las vinculaciones de la novela (*Asno de Oro* de Apuleyo, *Dafnis y Cloe, Las Efesíacas*) con la mitología religiosa

Nos proponemos brevemente examinar este tema tomando como base tres novelas del Mundo Antiguo, una larga y dos cortas, pudiendo perfectamente, estas últimas, clasificarse como cuentos; fechadas en época romana, las tres aproximadamente de la misma fecha, hacia la segunda mitad del siglo II o comienzos del siglo III; son la *Metamorfosis* de Apuleyo[1], *Dafnis y Cloe* de Longo[2], y las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso[3].

Las fuentes de estas tres obras en parte se remontan a la época helenística. Así, siempre se ha afirmado que el *Asno de Oro* de Lucio de Patras era una de las fuentes principales del *Asno de Oro* de Apuleyo[4].

---

[1] Una buena edición es la de L. Rubio, *El Asno de Oro*, Madrid, 1978.

[2] Utilizamos la excelente edición de M. Brioso y E. Crespo, *Longo, Dafnis y Cloe, Aquiles Tacio, Leucipo y Clitofonte, Jámblico, Babiloniacas. Resumen de Focio y fragmentos*, Madrid, 1982. Las traducciones intercaladas en el texto son de estos autores.

[3] J. Mendoza, *Caritón de Afrodisias. Quéreas y Calírroe, Jenofonte de Éfeso. Efesíacas. Fragmentos novelescos*, Madrid, 1979. Las tres con excelentes introducción, notas, bibliografía y comentarios. Sobre estas novelas, véase: C. García Gual, *Los orígenes de la novela*, Madrid, 1972; 133 y sigs. sobre «la degradación de los mitos épicos»; 137 y sigs. sobre «los dioses en la novela»; 225 y sigs. sobre *Las Efesíacas;* 263 y sigs. sobre *Dafnis y Cloe;* 367 y sigs. sobre el *Asno de Oro.* Sobre «la mitología en la novela bizantina» véase: C. García Gual, *Calímaco y Crisórroe*, Madrid, 1982, 34 y sigs.

[4] K. Kerenyi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Darmstadt, 1972.

En la *Metamorfosis,* o *Asno de Oro,* de Apuleyo[5] se narra la transformación del protagonista, Lucio, en asno y su reconversión en hombre, gracias a la iniciación en los misterios de Isis. La forma de asno la debía el protagonista a su curiosidad por la magia negra. Su transformación humana en medio de la procesión isíaca, celebrada en Corinto, es un símbolo de iniciación en los misterios de la diosa virgen egipcia, diosa de carácter lunar[6].

Esta novela, que narra todas las peripecias de Lucio hasta su reconversión en hombre, es la pieza más importante legada por la Antigüedad de los cultos mistéricos[7], que tanta importancia cobraron en el Imperio Romano, y que fueron los principales rivales del cristianismo, por su parentesco con él[8], como muy bien vio, hacia mediados del siglo II, el apologista cristiano Justino en su primera *Apología,* 66, 4: «Por cierto que también esto, por remedo, enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra, pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones, o lo sabéis o podéis de ello informaros» (traducción de D. Ruiz).

---

[5] Véase la excelente introducción del *Asno de Oro,* G. Angello. *L. Apuleyo. Metamorfosi o Asino d'Oro,* Turín, 1980. J. G. Griffith, *Apuleius of Madaura. Metamorfosis XI. The Isis-Book,* Leiden, 1975.

[6] Sobre el carácter de Isis y su culto, véase: J. J. V. M. Deiksen, «Isis and Serapis on Lamp from North Africa, Hommages à M. J. Vermeseren», *EPRO,* 68. H. Dörrie, «Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie. Die orientalischen Religionen im Römerreich», *EPRO,* 93, 1985. Grandjean, «Une nouvelle arètalogie d'Isis à Maronée», *EPRO,* 49, 1975. S. K. Heyob, «The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World», *EPRO,* 51, 1975. L. Vidman, *Isis und Serapis, Die orientalischen Religionen im Römerreich.* T. Leclant, «Aegyptica et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égiptiennes», *ANRW,* II, 17, 3, V. K. A. D. Wild, *The Known Isis-Serapis Sanctuaries from the Roman Period.* R. E. Wilt, *Isis in the Graeco-Roman World,* Londres, 1971. Aunque libros viejos, siguen siendo útiles aún: A. D. Nock, *La conversione, Società e religione nel mondo antico,* Bari, 1974, 103 y sigs. con buenas consideraciones; R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance,* Pittsburgh, 1978, 274 y sigs.

[7] Sobre este tema es necesario utilizar la colección de «Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain», dirigida por M. J. Vermeseren *et al.* en *ANRW,* II, 17, 3.

[8] M. Simon, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme,* París, 1972, 83 y sigs., 102 y sigs. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* París, 1930. R. Reitzenstein, *op. cit., pássim.* S. Augus, *The Mystery Religions and Christianity,* Nueva York, 1925. Sobre la religión pagana en la etapa de estas tres novelas, véase: J. Beaugeu, *La religion romain à l'apogée de l'Empire, I. La politique religieuse des Antonins,* París, 1955; *íd.,* «Les dieux d'Apulée», *RHC,* 10, 1983, 385 y sigs. M. Simon, *op. cit.,* 217 y sigs. R. M. Krill, «Roman Paganism under the Antonines and Severans», *ANDW,* II, 16, 1, 1978, 27 y sigs.

En la novela de Apuleyo se intercala un cuento, la narración de los amores de Eros, dios del amor, nacido a la par que la Tierra, salido directamente del Caos primordial o, según otra versión, del huevo original, engendrado por la Noche, cuyas dos mitades, al separarse, originaron la Tierra y el Cielo, y de Psique, hija de un rey, a quien nadie quería por esposa a causa de su extraordinaria belleza.

El cuento, tal como lo sintetiza Grimal en su *Diccionario de Mitología griega y romana,* Madrid, 1966, 458-459, extractándolo de la *Metamorfosis* de Apuleyo, 4, 28 a 6, 24, es el siguiente:

> Psique, hija de un rey, tenía dos hermanas. Las tres eran hermosísimas, pero la belleza de Psique era sobrehumana; de todas partes acudían a admirarla. Sin embargo, mientras sus hermanas se habían casado, a Psique nadie la quería por esposa, pues su misma belleza asustaba a los pretendientes. Desesperando de poder casarla, su padre consultó al oráculo, el cual le aconsejo que ataviase a su hija como para una boda y la abandonase en una roca, donde un monstruo horrible iría a posesionarse de ella. Sus padres quedaron desolados; sin embargo, vistieron a la joven y, en medio de un fúnebre cortejo, la condujeron a la cima de la montaña indicada por el oráculo. Luego la dejaron sola y se retiraron a su palacio. Psique, abandonada, era presa de desesperación. Y he aquí que de pronto se sintió arrastrada por el viento y levantada por los aires. El viento la sostuvo suavemente y la depositó en un profundo valle, sobre un lecho de verde césped. Psique, extenuada por tantas emociones, se quedó profundamente dormida y, al despertarse, encontrose en el jardín de un magnífico palacio, todo él de oro y mármol. Penetró en las habitaciones, cuyas puertas se abrían a su paso, y fue acogida por unas voces que la guiaron y le revelaron que eran otras tantas esclavas a su servicio. Así transcurrió el día, de sorpresa en sorpresa y de maravilla en maravilla. Al atardecer, Psique sintió una presencia a su lado: era el esposo de quien había hablado el oráculo; ella no lo vio, pero no le pareció tan monstruoso como temía. Su marido no le dijo quién era, y le advirtió que era imposible que ella le viera, si no quería perderlo para siempre. Esta existencia continuó por espacio de varias semanas. Durante el día, Psique estaba sola en su palacio, lleno de voces; por la noche su esposo se reunía con ella, y Psique se sentía muy feliz. Pero un día sintió añoranza de su familia y se puso a compadecer a su padre y a su madre, que sin duda la creían muerta, y pidió a su esposo permiso para volverse por un tiempo a su lado. Tras muchas súplicas, y a pesar de que se le hicieron ver los peligros que esta ausencia significaba, Psique acabó saliéndose con la suya. De nuevo el viento la transportó a la cumbre de la peña, donde la habían abandonado, y desde ella le fue muy fácil regresar a su

casa. La recibieron con gran alegría, y sus hermanas, que residían por su matrimonio lejos de allí, fueron a visitarla. Cuando vieron a su hermana tan feliz y recibieron los regalos que les había traído, se apoderó de ellas una gran envidia, y extremaron su ingenio para hacer surgir la duda en su alma y hacerle confesar que jamás había visto a su marido. Finalmente, la convencieron de que ocultase una lámpara durante la noche y, a su luz, mientras él durmiese, contemplase la figura de aquel a quien amaba. Volvió Psique a su morada, llevó a cabo lo que se le había aconsejado, y descubrió dormido a su lado, a un hermoso adolescente. Emocionada por el descubrimiento, le tembló la mano que sostenía la lámpara y dejó caer sobre él una gota de aceite hirviente. Al sentirse quemado, Amor —pues tal era el monstruo cruel a quien se había referido el oráculo— despertó y, cumpliendo la amenaza que había dirigido a Psique, huyó en el acto para no volver jamás. Al faltarle la protección de Amor, la pobre Psique se lanzó a errar por el mundo; la perseguía la cólera de Afrodita, indignada de su belleza. Ninguna divinidad quería acogerla. Finalmente, cayó en manos de la diosa, que la encerró en su palacio, la atormentó de mil maneras y le impuso varias obligaciones: seleccionar semillas, recoger lana de corderos salvajes y, finalmente, descender a los Infiernos. Allí debía pedir a Perséfone un frasco de agua de Juvencia. Le estaba prohibido abrirlo, mas, por desgracia, Psique desobedeció cuando regresaba y quedó sumida en un profundo sueño. Mientras tanto, Amor estaba desesperado; no podía olvidar a Psique. Al verla sumida en un sueño mágico, voló hacia ella y la despertó de un flechazo; luego subió al Olimpo y suplicó a Zeus que le permitiese casarse, con esta mortal. Zeus le otorgó lo que pedía y Psique se reconcilió con Afrodita.

Este cuento gozó de gran aceptación en el arte antiguo[9]; baste recordar los dos mosaicos de Córdoba, de Itálica, y el de Fraga (Huesca) en la península Ibérica[10]. Psique sola está representada en un estuco de la tumba de los Valerii[11].

Veamos brevemente qué papel desempeña esta narración amorosa dentro de la novela de Apuleyo. Ha sido recientemente M. Hidal-

---

[9] C. C. Schlam, *Cupid and Psyche. Apuleius and the Monuments*, Pensilvania, 1976. Sobre este mito en la actualidad, véase: M. Reinhold, *Past and Present. The Continuity of Classical Myths*, Toronto, 1972, 334 y sig.

[10] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid, 1981, 23 y sigs.

[11] E. Conde, «La Psique de la tumba de los Valerii y el poema de Hadriano», *Anales de la Universidad de Murcia*, 40, 1983, 245 y sigs.

go de la Vega[12], profesora de la Universidad de Salamanca, la que ha señalado unos puntos grandes de concomitancia entre este cuento y el resto de la narración de Apuleyo, toda ella impregnada de sentido y de simbología religiosa.

Señala la autora que el cuento de Eros y Psique «se mueve en unas categorías que niegan la religión tradicional de las ciudades como organismos político-religiosos». Será la iniciación del *mystes* individual lo que tendrá importancia; de aquí se origina una serie de puntos de contactos de la fábula con la narración de la iniciación del protagonista en los misterios de Isis. El papel del sacerdote es el de mistagogo, que en la fábula de Eros y Psique lo desempeñan la torre y el junco, que aconsejan a Psique, para terminar felizmente las pruebas, y esquivar los peligros que la acechan.

Con el cuento de Psique están relacionados también la visión de Lucio, ya asno, en la plaza de Cencreas y su posterior comportamiento. Lucio, ante la visión de la luna, entendió que le quedaba esperanza de salvación. Se arrojó al mar para purificarse y suplicó a continuación a la diosa.

Este baño de purificación tiene el equivalente en el de Psique al llegar a la casa de los misterios, donde fue tomada como esposa por el dios del Amor. Se trata por lo tanto, de un baño ritual en ambas narraciones, y es el principal elemento en la iniciación.

La súplica a la diosa Isis, de carácter lunar, para que le cambie en hombre tiene su contrapartida en la plegaria de Psique a Juno, para que la diosa ayude a encontrar a Eros, pues ambos personajes, por su curiosidad, han sido duramente castigados: Lucio convirtiéndose en asno, Psique perdiendo a su amor. La presentación de Isis a Lucio tiene el equivalente en la que Venus hace a Psique, pero la actitud en ambos pasajes es diferente. La súplica de Lucio a Isis es muy parecida a la que dirige Psique a Ceres y a Juno. Las palabras de aliento y de esperanza que Isis, convertida en Proserpina, dirige a Lucio, convertido en asno, si se consagra a su culto, y obedece los mandatos de la diosa y guarda castidad, tienen el equivalente en el relato de Eros y Psique.

La fábula de Eros y Psique se refiere a los misterios pero, en la novela, Apuleyo prescinde de este detalle al describir la procesión pública. En la procesión participan las representaciones de algunos otros mitos, como un mono disfrazado de Ganimedes, el copero de Zeus, del

[12] *Sociedad e ideología en la obra de Apuleyo de Madaura*, tesis doctoral de la Universidad de Granada, 1977, 153.

que el padre de los hombres y de los dioses se enamoró, representado dos veces en sendos mosaicos cordobeses[13]; y un asno con alas junto a un viejo que era una imagen de Belerofonte y de Pegaso, tema también representado en mosaicos hispanos de Málaga, Ucero, en Soria, Torre de Bell-Lloch en Gerona y Conímbriga en Portugal[14]. El grupo de asno y viejo se ha encontrado en la fábula de Eros y Psique, en el descenso de esta última al Hades. Se da, como puntualiza la doctora M. Hidalgo, no sólo una identidad en la forma de los personajes, sino de lenguaje, lo que prueba una identidad de simbolismo. Una gran cantidad, por lo tanto, de elementos que participan en la procesión isíaca se repiten en el mito de Eros y de Psique, como reproducción simbólica de los misterios.

Otros elementos, como el empleo de ungüentos y de rosas, que se encuentran en los ritos de iniciación de la diosa egipcia, se repiten en la fábula, cuando la diosa se presenta cubierta de rosas y de perfumes, que se vuelven a encontrar en el banquete con que termina el cuento, que representa la iniciación a través de la concesión de la inmortalidad a Psique, y el subsiguiente matrimonio de Eros y de Psique, lo que llevaría a la identificación por un fenómeno de sincretismo, tan extendido en toda la Antigüedad y más en el Imperio Romano, de Isis-Afrodita (Venus) y Psique.

El grupo de ambos sexos, que portan lucernas, tiene su equivalente en la lucerna que lleva Psique, que le sirve para ver al amado, y que por lo tanto es un elemento fundamental del mito y del rito mistérico. La luz de esta lucerna es una de las causas de su desgracia.

Algunas frases que dirige el sacerdote a Lucio, relativas a la liberación de los peligros grandes por los que pasa el protagonista, se repiten semejantes en el caso de Psique.

Podemos concluir que los elementos que aparecen en la fábula de Eros y de Psique se repiten después en la novela con idéntico simbolismo mistérico. Las prácticas ascéticas de castidad, ayunos y silencio, mediante las cuales Psique consigue unirse con Eros, son las mismas que se ve obligado a guardar el iniciado.

La bajada de Psique a los infiernos es equivalente al simbólico viaje místico a través de los astros, después de llegar al mundo inferior, que es el punto culminante del misterio isíaco. Mediante la iniciación, el místico renacía y se hacía igual a los dioses inmortales.

---

[13] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 27.

[14] *Ibíd.*, 77 y sigs.

Psique pasa por la laguna Estigia, paso que se repite en la búsqueda de Lucio del agua de la laguna, vestido con un traje bordado de dragones. Precisamente la laguna estaba rodeada de dragones. La revelación de la divinidad tiene su contrapartida en el conocimiento de Eros por Psique.

Finalmente, Lucio, convertido en Helios-Horus-Osiris, recuerda la conversión de Psique en diosa. Ambas iniciaciones terminan con un banquete.

De todo ello se desprende que el cuento de Eros y Psique está lleno de un profundo simbolismo mistérico, que tiene su contrapartida en la narración de los sucesos de Lucio hasta su posterior transformación en hombre, y divinización por la iniciación en los misterios de Isis. Todo esto no hace sino confirmar la tesis expuesta recientemente por G. Angello del profundo sentido religioso de esta novela, que da respuestas a las profundas inquietudes espirituales del hombre del siglo II, aterrorizado ante el temor de la muerte, la magia y los maleficios. Ofrece el autor un mensaje de paz, de salvación y de victoria del hombre sobre la magia.

Dafnis y Cloe, de Longo, es una breve narración de aventuras, que termina con un desenlace feliz de los amantes. En este aspecto todas estas novelas de época romana obedecen a un esquema muy uniforme. Es una novela pastoril, por cuanto los protagonistas son una pareja de pastores, que viven con sus rebaños en el campo en un ambiente idealizado, próximo a Mitilene, transformado en un ambiente paradisíaco. En este aspecto Longo tiene delante el modelo de Teócrito. La narración de *Dafnis y Cloe* está toda ella impregnada de religiosidad. Este tema, el de la religiosidad de la obra de Longo, ha sido tratado brevemente por M. Brioso y E. Crespo[15], en su reciente traducción de *Longo, Dafnis y Cloe.* Son partidarios, estos autores, del carácter religioso de las novelas, con matizaciones, siguiendo a K. Kerenyi, a R. Merkelbach, a H. H. O. Chalk, a P. Turner, a M. C. Mittelstadt y a W. E. McCulloh. Otros filólogos son más moderados en esta interpretación, como B. P. Reardon y A. Geyer. Niegan este carácter E. Cizek o M. Berti. Los partidarios del carácter religioso de estas narraciones cortas se apoyan en las alegorías, mientras los oponentes de la interpretación religiosa rechazan tales alegorías y símbolos y sólo encuentran en ellas un fin estético y narrativo de peripecias.

Es muy difícil no admitir un sentido religioso, y por lo tanto simbólico, que no está reñido con un fin estético. Todas estas novelas se

[15] *Op. cit.*, 16 y sigs.

desarrollan dentro de un ambiente profundamente religioso. Lo religioso impregna toda la narración. Los sacrificios a las ninfas son frecuentes por parte de los protagonistas, como durante la vendimia; 2, 1, págs. 4-6:

> Y ellos, alborozados, fueron a prosternarse ante las ninfas, cargados para ellas de sarmientos con racimos, primicias de la vendimia. Tampoco en el tiempo precedente habían pasado alguna vez por allí sin atenderlas, sino que tanto al empezar la hora del pasto les hacían una visita, como pasaban a saludarlas al regresar del pasto. Y sin falta les llevaban un presente, o una flor o una fruta o una rama verde o una libación de leche. Y por esto recibieron luego recompensas de manos de los dioses.

Dionisófanes, 4, 13, 3: «Hizo sacrificios a cuantos dioses son tutelares de los campos, a Deméter y a Dioniso, y a Pan y a las ninfas»... 4, 25, 2: «Y los demás, tras un sacrificio a Zeus Salvador, prepararon un convite... El único en no asistir a él fue Gnatón, que temeroso permaneció en el templo de Dioniso durante el día y la noche igual que un suplicante.»

Estas novelas, por su temática, son totalmente diferentes de la *Metamorfosis* de Apuleyo, donde el carácter religioso es claro. En el caso de *Dafnis y Cloe* señalan M. Brioso y E. Crespo[16] en la introducción a su traducción, que es imposible señalar dónde terminan el arte y las intenciones meramente literarias, y dónde comienza la religiosidad. En *Dafnis y Cloe* se dan una viva devoción y una continua presencia divina (incluidos los sueños, que se anticipan a la acción). El camino hacia el descubrimiento del amor toma la forma de una iniciación bajo la tutela del propio Eros y puede decirse, sin hipérbole, que una de las claves de la novela es la teología de este dios. Los lugares interpretados como alusiones religiosas son numerosos.

No se pueden negar las múltiples concomitancias entre el texto de Longo y las formas religiosas contemporáneas, habida cuenta, sobre todo, de que estamos en una época no sólo de profunda religiosidad, sino de fuerte tendencia al sincretismo y al monoteísmo, lo que justifica, hasta cierto punto, que se intente interpretar el fondo piadoso de Longo como una manifestación de los misterios dionisíacos. Pero es ésta, a nuestro juicio, la cuestión más polémica del tema, ya que, si se sigue por esta vía exegética, han de aceptarse todas sus consecuencias, y entre ellas, la de ver no sólo en Dafnis y Cloe, sino en los demás personajes y en cada objeto y en cada palabra, no elementos de una nove-

[16] *Ibíd.*, 17.

la con mayor o menor dimensión religiosa, sino auténticos símbolos de una doctrina trascendente. Esta arriesgada conclusión, sumada a las indemostrables hipótesis a que algunos se entregan, y a la mucho menor validez de estas teorías para otros novelistas, principalmente Aquiles Tacio, hace que la tesis de la interpretación mística de Longo deba ser aceptada sólo en sus sugerencias más prudentes y medidas.

Puntualicemos ahora las vinculaciones de esta novelita con la mitología religiosa.

En el preámbulo 3 se hace constar que los libros están dedicados por el autor a Eros, a las ninfas y a Pan. La idea de la narración le vino a Longo, en «un soto de las ninfas... muchos, forasteros incluso, acudían a su fama, por devoción a las ninfas».

Ya la presentación de los dos protagonistas, Dafnis y Cloe, tiene claras connotaciones mitológicas, pues Dafnis fue «criado por una cabra, igual que Zeus»[17], como puntualiza el protagonista, que según el mito lo fue por la cabra Amaltea, que le dio su leche; y Cloe lo fue por una oveja en una cueva dedicada a las ninfas, que recuerda el autor cretense, como donde Rea su madre escondió a Zeus, para evitar que su padre Cronos lo devorara, ya que Cronos mataba a sus hijos debido a que un oráculo le había profetizado que uno de sus hijos le destronaría.

> Cuando en esta finca apacentaba el rebaño un cabrero, por nombre Lamón, encontró un niño, al que una de las cabras daba de mamar. Había un encinar y maleza poblada de zarzales con hiedra errante por encima y blando cesped, en el cual el crío yacía. Allá la cabra corriendo de continuo iba a desaparecer una y otra vez, y dejando a su chivo abandonado, se demora junto a la criatura. Atento está Lamón a estas idas y venidas, compadecido del chivo descuidado. Y en el apogeo del mediodía, yendo en pos del rastro, ve a la cabra que cautelosamente lo tiene con sus patas rodeado, para, al pisar, no ocasionarle con las pezuñas, ningún daño, y al niño que, como del seno mismo de su madre, el hilo de leche succionaba. Con el asombro que era natural, se les acerca y descubre a un varoncito, robusto y lindo, entre pañales mejores que la suerte de un niño abandonado. Pues, había una mantilla de púrpura, un broche de oro y una espadita con empuñadura de marfil (1, 2)...
>
> Había una gruta dedicada a las ninfas, un gran peñasco hueco en su interior, por fuera redondeado. Las imágenes de las propias

[17] El tema se representa en una pintura de Herculano con el reconocimiento de Telefo por Heracles en Arcadia, véase A. Stenico, *La pintura etrusca y romana*, Barcelona, 1969, lám. 86.

ninfas habían sido labradas en piedra[18]: los pies descalzos, brazos desnudos hasta la altura de los hombros, las cabelleras sueltas hasta las gargantas, un cinto en torno al talle, despejado el ceño por una sonrisa. El aire del grupo era el de un corro de danzantes.

La cueva arrancaba desde el centro exacto de la gran peña. Y el agua que del manantial borboteaba se vertía en forma de arroyuelo, de suerte que delante de la gruta también se extendía un prado delicioso, al nutrir la humedad abundante y tierna hierba. Y estaban allí consagrados, como exvotos de viejos pastores, colodras, flautas, zampoñas y caramillos. A este santuario de las ninfas una oveja recién parida acudía con tal asiduidad, que en muchas ocasiones se la creyó perdida. Con la intención de corregirla y hacerla retornar a las buenas costumbres anteriores, Driante, combando una atadura de verde varilla de mimbre a manera de lazo, se allegó a la peña para atraparla allí. Mas de cerca no alcanzó, que le daba a una criatura la ubre del modo más humano para que sin escatimar mamara de su leche, y a esta que, sin llorar, ansiosamente pasaba de la una a la otra ubre su boca limpia y reluciente, pues la oveja con su lengua le lamía la cara en cuanto se saciaba de alimento. Hembra era el pequeñuelo este y también la acompañaban pañales y prendas destinadas a ser reconocidas: una cofia bordada en oro, zapatos dorados y ajorcas de oro para los tobillos. Con la idea de que su hallazgo era algún designio divino y con la oveja de maestra en compasión y amor a la criatura, la alza entre sus brazos, pone a buen recaudo en su zurrón las prendas y ruega a las ninfas que sea de feliz augurio la crianza de la que bajo su amparo había estado. Y al llegar la hora de recoger el hato y llegado que hubo a la majada, le cuenta lo que viera a su mujer, le enseña lo encontrado, la anima a tenerla por su hijita y, sin dar cuenta a nadie, a criarla como propia. Y Nape (que así se llamaba), al punto, fue una madre que puso tal amor en la pequeña, cual si temiera que la oveja fuese a avergonzarla. Y también ella le da, para evitar sospechas, un nombre de pastora: Cloe.

Varias otras connotaciones mitológicas están esparcidas a lo largo de toda la novela, y son numerosas, como la leyenda de Eco que Dafne cuenta a su amada en el libro III. Eco (3, 23) fue hija de una de las tres ninfas. Pan, por celos de sus dotes musicales, y por no lograr su hermosura, logró que los pastores la despedazasen y esparcieran por toda la tierra sus miembros, que aún entonan sus canciones:

---

[18] K. Papaioannou, *Arte Griego*, Barcelona, 1975, lám. 647, del último cuarto del siglo IV, con ninfas, Pan y Hermes.

Numerosa es, muchacha, la estirpe de las ninfas: melias, dríadas y eleas, todas hermosas, todas amantes de la música. De una de éstas fue hija Eco, mortal, porque mortal era su padre; hermosa porque hermosa era su madre. Su crianza corre a cargo de las ninfas, y de las musas aprende a tañer zampoña y flauta, a acompañarse con la lira y con la cítara, y toda clase de cantos. Y así, llegada a la flor de la mocedad, participaba en las danzas de las ninfas y en los coros de las musas. Pero, por amor a su doncellez, rehuía a todos los varones, tanto hombres como dioses. Pan, por celos de sus dotes musicales y por no lograr tal hermosura, llevado de su rencor contra la joven infunde un arrebato de locura en los pastores y cabreros. Éstos la despedazan, como perros o lobos, y arrojan por toda la tierra sus miembros, que aún entonan sus canciones. La Tierra, como una gracia a las ninfas, todos los cubrió. Guardó también su música y, por decisión de las ninfas, deja escapar su voz y todo lo imita, como antaño la muchacha: a dioses, hombres, instrumentos y animales. Incluso remeda al propio Pan cuando tañe su zampoña, y él al oírla da un brinco y la persigue por los montes, no por el ansia de alcanzarla, sino sólo de enterarse de quién es su discípulo furtivo.

Este episodio recuerda la competición de Apolo y Marsias, que fue castigado por querer competir con el dios en la música, tema que inspiró a la primera escuela de Pérgamo, en el siglo III a.C., un grupo con el castigo de Marsias, que es la primera vez que el arte griego representa un cuerpo humano colgado. El tema había tenido sus prolegómenos en un grupo de Mirón en el siglo V a.C., y en un segundo de Praxíteles en el siglo IV. Los protagonistas de esta escena gozaron de gran aceptación en el arte antiguo[19], incluso en mosaicos hispanos ya de mediados del siglo V[20]. A Marsias colgado de un pino le recuerda Longo expresamente en 4, 8, 4.

En el templo dedicado a Dioniso (4, 3) había una pintura con temas dionisíacos[21]:

En su mismo centro, tanto según su longitud como su anchura, había un templo de Dioniso y un altar. El altar estaba rodeado de hiedra y el templo de sarmientos. También por dentro el templo tenía pinturas con temas dionisíacos: Semelé pariendo, Ariadna dormida[22], Licurgo amarrado, Penteo despedazado. Había igualmente indios vencidos y tirrenos metamorfoseados.

---

[19] M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, Nueva York, 1955, 110 y sigs.

[20] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 66 y sigs., láms. 59, 91. J. M, Blázquez y J. González Navarrete, «Mosaicos hispanos del Bajo Imperio», *AEA*, 45-47, 1972-74, 419 y sigs.

[21] F. Matz, *Dionysische Sarkophage, IV*, Berlín, 1975.

[22] A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978, 34, lám. 26. R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieu-*

> Por doquier sátiros (pisando en el lagar), por doquier bacantes en sus danzas. Tampoco se había olvidado a Pan: asimismo estaba él con su zampoña, sentado en una piedra, igual que si entonara para los que pisaban y para las danzantes una misma melodía.

En este mismo libro se halla una alusión al servicio del dios Apolo, como boyero, del mítico rey de Troya Laomedonte (4, 14, 2).

Poco después el novelista enumera una serie de mitos amorosos, puestos en boca de Gnatón, que se había enamorado perdidamente de Dafnis: «Ésa es la razón de que alguno incluso se haya prendado de una planta, de un río o de una fiera» (4, 17, 4). Acertadamente comentan M. Brioso y E. Crespo[23] que, según cuenta Eliano *(Var. Hist.,* 2, 14), Jerjes se enamoró de un plátano; Tiro, madre de Esón, padre éste de Jasón, del río Enipeo; y en cuanto a amores con fieras es suficiente recordar los casos de Pasífae y el toro, o el mito de Atalanta y Melanión o Hipómenes. Sigue Longo: «Si me he prendado de un zagal, he tomado por modelos a los dioses: boyero era Anquises y Afrodita fue su amante; Bianco apacentaba cabras y lo amó Apolo; pastor era Ganimedes y Zeus lo raptó» (4, 176). La narración en boca de Dionisófanes, en el libro IV, 24, 1, de la exposición de Dafnis para que pereciera en el campo recuerda, además del episodio de Zeus, ya citado, el conocido de Edipo.

Otras alusiones a la mitología cabe recordar en la obra de Longo. En el libro I, 27, 3-4 Dafnis cuenta a su amada una leyenda en la que se alude a la canción de Pan y de Pitis, la ninfa amada por Pan, que para huir de éste, se metamorfoseó en pino. Se trata de una zagala pastora, que cantaba maravillosamente. Un muchacho logró con canciones más potentes atraer a ocho de las mejores vacas de la joven, y, además de ser derrotado en el canto, perdió las mejores vacas, por lo que suplicó a los dioses ser convertida en ave, a lo que los dioses, benévolos, accedieron. «Y aún», escribe Longo, «ahora con su arrullo denuncia su infortunio, queriendo recobrar sus vacas». Como puntualizan M. Brioso y E. Crespo[24], esta fábula recuerda los numerosos mitos de metamorfosis de humanos en aves, pero principalmente el caso de las emátides

se, París, 1966, *pássim.* Todos estos temas, menos posiblemente el de Licurgo, están representados en los mosaicos dionisíacos. La infancia de Dioniso en A. Stenico, *op. cit.,* lámina 107, etc. L. Foucher, «Le culte de Bacchus sous l'empire romain», *ANRW,* II, 17, 2, 1981, 684 y sigs. A. Bruhl, *Liber Pater, Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain,* París, 1953. H. Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus,* París, 1951.

[23] *Op. cit.,* 126, nota 198.

[24] *Ibíd.,* 59, nota 52.

y piérides, celebradas por Ovidio en las *Metamorfosis*, 1, 622 y sigs., que, como resultado de una derrota en una competición de canto, se volvieron aves.

En el libro II Lamón cuenta el mito de la siringa (2, 34, 1-3), también cantado por Ovidio en las *Metamorfosis*, 1, 689 y sigs., que oyó celebrar a un cabrero de Sicilia, que en pago recibió un macho cabrío y una zampoña; leyenda de la siringa que fue bailada por Cloe y Dafnis, 2, 36-37: «Esta siringa, el instrumento, no era tal instrumento, sino una doncella hermosa y de linda voz para cantar. Guardaba cabras, jugueteaba con las ninfas, cantaba como ahora. Y estaba apacentando y con sus juegos y canciones, cuando Pan se le acercó y quiso que accediese a sus deseos y le prometió que todas sus cabras parirían dos cabritillos.»

> Los demás, complacidos, seguían recostados y en silencio, pero Driante se alzó e, invitándolo a tocar un aire dionisíaco, les bailó una danza de vendimia. Figuraba unas veces vendimiar, otras cargar con capachos, luego pisar los racimos, luego llenar los cubos y luego ya beber el mosto. Todas estas figuras las bailó Driante con gracia tal y tanta vida que creían estar viendo las vides, el lagar, las cubas y a Driante bebiendo de verdad.
>
> Éste fue el tercer viejo, pues, que así se ganó los aplausos con su danza y dio un beso a Cloe y a Dafnis. Y ello muy prestos se levantaron para bailar la historia que contó Lamón. Dafnis hacía de Pan, de siringa Cloe. El uno suplicaba con voluntad de seducirla; la otra, desdeñosa, sonreía. Él la acosaba y corría de puntillas simulando unas pezuñas; ella mostraba la fatiga de la huida. Después Cloe se oculta, como en una ciénaga, en el bosque; Dafnis con la zampoña grande de Filetas toca una melodía que suena quejumbrosa, como de un enamorado; como del que quiere seducir, apasionada; solícita, como de quien anda buscando, hasta el punto de que Filetas admirado se alza de un salto a darle un beso y con el beso le regala la zampoña y encarece que también Dafnis se la ceda a un sucesor de iguales méritos.

La descripción de la fiesta de Dioniso, con ocasión de la vendimia, a comienzos del libro II, 361, tiene connotaciones mitológicas y recuerda las persecuciones de las bacantes por los sátiros citados expresamente en la narración, tan reproducidas en el arte. Al igual que en el caso del mito de la siringa, Driante bailó una danza de la vendimia: «Figuraba unas veces vendimiar, otras cargar con capachos, luego pisar los racimos, luego llenar los cubos y luego ya beber el mosto.» Una danza mímica con Dioniso y Ariadna, bailada igualmente por una pareja de jóvenes enamorados, está descrita en el *Banquete* de

Jenofonte, 9B, como recuerdan al comentar este pasaje de Longo M. Brioso y E. Crespo[25].

Indirectamente la mitología está presente por las frecuentes alusiones e intervención de las ninfas, de Pan y del propio dios del Amor, por las epifanías, principalmente la de Pan en el libro II, y la de las ninfas, también en sueños, a Cloe, en el mismo libro, o la de Dionisófanes en el libro IV, 34, 1, por el continuo buscar la protección de las ninfas, de Pan y aun de Eros de los protagonistas. Significativa es la descripción de Amor intercalada por Longo en el libro II, 7:

> Amor es un dios, muchacho, joven y hermoso y capaz de volar. Es por esto por lo que en la juventud halla su alegría, acosa a la hermosura y da alas a las almas. Y su poder va más allá que el de Zeus mismo. Gobierna sobre las materias primigenias, gobierna sobre los astros, gobierna sobre los dioses, sus iguales: ni aun vosotros sobre cabras y ovejas tanto (gobernáis). Las flores son todas obra de Amor; esas plantas son productos suyos; es por ése por el que los ríos fluyen y los vientos soplan. También he visto un toro enamorado: mugía como picado por un tábano; y un macho que hacia el amor con una cabra y la seguía por todas partes. Yo mismo he sido joven y enamorado de Amarilis, ni me acordaba del yantar, ni probaba una bebida, ni conciliaba el sueño. Tenía el alma dolorida, agitado el corazón, y mi cuerpo estaba yerto. Daba gritos, como si fuera apaleado, enmudecía como un cadáver, como si me abrasara me sumergía en los ríos. Llamaba en mi socorro a Pan, porque también él de Pitis estuvo enamorado. Alababa a Eco, que en pos de mi voz clamaba el nombre de Amarilis; rompía mis zampoñas, que seducían a las vacas y en cambio a Amarilis no traían. Pues no hay medicina para Amor, ni que se beba, ni se coma, ni se pronuncie en cantos, sino beso y abrazo y acostarse juntos con los cuerpos desnudos.

La aparición de las ninfas en sueños[26] está descrita en los siguientes términos (2, 22-24):

> ¿De vuestro lado arrebataron a Cloe y vosotras tolerasteis verlo? ¿La que os trenzaba las guirnaldas y derramaba en vuestro honor la leche que primero se ordeñaba y cuya siringa tenéis aquí de ofrenda? Ni una sola cabra me arrebató un lobo, ni esos enemigos el rebaño y a la que conmigo lo guardaba. Las cabras las desuellan y sacrifican las ovejas, y Cloe en adelante vivirá en una ciudad. ¿Cómo me presentaré de-

---

[25] *Ibíd.*, 88, nota 123.

[26] D. del Corno, «I sogni e la loro interpretazione nell "età dell" impero», *ANRW*, II, 16, 2, 1978, 1605 y sigs.

lante de mi padre y de mi madre sin las cabras, sin Cloe, falto de ocupación?: pues no me queda ganado que cuidar. Aquí esperaré, echado, la muerte o una nueva guerra. ¿Te pasa a ti, Cloe, lo mismo que a mí? ¿Te acuerdas de este llano y de las ninfas estas y de mí? ¿O te sirven de consuelo las ovejas y las cabras que en tu cautiverio te acompañan?

Tales son sus palabras. Y a fuerza de lágrimas y pena lo sorprende un profundo sueño. Ante él se alzan las tres ninfas, altas y hermosas damas, medio desnudas y descalzas, con las melenas sueltas y a sus propias imágenes iguales. A lo primero parecieron compadecerse de Dafnis. Luego la de más edad le dice, confortándolo:

—No nos hagas reproches, Dafnis, pues más nos importa Cloe que a ti. Bien sabes que nosotras cuando era una criatura tuvimos lástima de ella y que en esta gruta echada la criamos. Ella no tiene nada en común con estos llanos ni con las ovejuelas de Lamón. Y ahora nuestro pensamiento en lo que a ella toca está trazado: que ni la lleven a Metimna como esclava ni sea parte de un bélico botín. Y a aquel Pan que tiene su asiento bajo el pino, al que vosotros jamás honrasteis ni aun con flores, le hemos solicitado que tome bajo su tutela a Cloe. Pues más hecho que nosotras está a los campamentos y ya ha guerreado en muchas guerras alejado de sus rústicas moradas. Y contra los de Metimna va a partir un enemigo nada fácil. Cesa en tu congoja, levántate y muéstrate a Lamón y a Mírtale, que también yacen en tierra en la creencia de que tú igualmente formas parte del botín. Pues Cloe te llegará mañana con las cabras y con las ovejas, y las llevaréis juntos a pastar y tocaréis juntos la zampoña. Y del resto acerca de vosotros será Amor el que se ocupe.

Nada más tener esta visión y escuchar tales palabras, Dafnis despertó de un brinco y con lágrimas de gozo, y a la vez de dolor fue a prosternarse ante las figuras de las ninfas e hizo el voto de que, salvada Cloe, habría de sacrificarles la más lucida de sus cabras. Y también corrió hacia el pino, donde se asentaba la imagen de Pan paticabrío y cornudo, en una mano la siringa y con la otra sujetando a un buco en trance de saltar. Y también ante él se prosternó, le rogó por Cloe y le prometió que le inmolaría un macho cabrío. Y a duras penas con el declinar del sol puso punto a sus lágrimas y súplicas y, recogiendo las ramas que había cortado, retornó a la majada e hizo cesar los llantos de la casa de Lamón llenándola de gozo, probó algo de alimento y se echó a dormir sin que ni el sueño estuviese libre de sus lágrimas: que rogaba ver en él otra vez a las ninfas y rogaba que volviese apresuradamente el día en que le habían prometido a Cloe. De todas las noches aquélla le pareció que era la más larga.

Y la de Pan, 2, 26, 4-27:

Y, sin embargo, para cualquiera de recto entendimiento estos sucesos eran descifrables: que las visiones y sonidos tenían en Pan su origen y en alguna razón su ira contra aquellos marineros. Pero no estaba en su mano imaginar la causa (pues no había sido saqueado santuario alguno de Pan), hasta que, mediado el día, cayó, no sin designio de los dioses, en un sueño el comandante y el mismo Pan se le mostró y así le dijo: «Vosotros, los más profanadores e impíos de todos los humanos, ¿con qué fin en vuestras cabezas delirantes habéis concebido esa acción tan atrevida? Habéis acarreado la guerra a los campos, que me son muy queridos; habéis arrancado de aquí unos rebaños de vacas, de cabras y de ovejas, que tenían mi tutela; arrebatasteis de los altares a una doncella a la que Amor desea convertir en centro de una piadosa leyenda. Ni respetasteis a las ninfas, que os veían, ni a mí, el propio Pan. Pues bien, ni volveréis a ver Metimna, si seguís con tal botín en vuestras naves, ni escaparéis al poder de esta zampoña que de confusión os ha llenado. Que anegándoos os haré pasto de peces, si no devolvéis a las ninfas al momento, a Cloe y sus rebaños de cabras y ovejas. En pie, pues, y haced desembarcar a la zagala con todo lo que he dicho. Y yo seré vuestro guía, de vosotras mientras naveguéis, de ella en su camino.»

Las vinculaciones del mito en la obra de Longo, al igual que en el caso de la leyenda de Eros y Psique en el *Asno de Oro* de Apuleyo, sirven para explicar situaciones gemelas de los protagonistas. Longo continuamente utiliza la mitología como punto de comparación, con una diferencia con Apuleyo. El escritor africano extensamente describe un mito, y a él alude continuamente en su narración; Longo intercala varios mitos como punto de comparación. Otras veces se añaden breves descripciones de mitos.

La tercera novelita que pretendemos examinar es *Las Efesíacas,* de Jenofonte de Éfeso, recientemente traducida por J. Mendoza, Madrid, 1979, datada a comienzos del siglo II, obra que ha llegado en un resumen, ya que el original constaba de diez libros. Señala la traductora en su introducción que la religión no está ausente de la obra, que se ha hablado de *Las Efesíacas* como de una novela isíaca, y de una novela básicamente de propaganda religiosa. Ya al comienzo de la obra, en el libro I, 2, 4, se lee una alusión mítica, al descubrir los elementos que participaban en la procesión de Ártemis: «... después de ellos caballos, perros y útiles de caza», todos tomados del mito, como diferentes elementos de la descripción de Antia: «Su vestido era una túnica purpúrea, ceñida a su cuerpo hasta la rodilla y que caía sobre los brazos, una piel de ciervo que le envolvía y un carcaje, que colgaba de su hombro. Llevaba arco y flechas y la seguían unos perros» (1, 2, 6-7).

Recuerda esta descripción a algunas esculturas de época helenística, como la Ártemis de Versalles[27], obra del escultor Leojares, que en el original iba acompañada, al igual que en la novela, por un perro, no por un ciervo según la moderna reconstrucción; las tres imágenes procedentes de Itálica, hoy en el Museo Arqueológico de Sevilla, copias de un original griego del siglo IV a.C.[28]. Una cuarta escultura, que sigue el mismo modelo, ha aparecido en Extremadura, probablemente en Emérita Augusta, la capital de la Lusitania[29]. El tipo se repite en un relieve de época adrianea, en Roma[30].

Una mención de un mito, en este caso los amores de Afrodita y Ares, se lee en el mismo libro I, 8, 2-3, al describir el lecho de la recién desposada protagonista, Antia, cuando ambos dioses fueron atrapados en una red por el esposo de Afrodita, Hefesto:

> Así estaba construido el tálamo: el lecho de oro estaba cubierto por colchas de púrpura y sobre el lecho colgaba un baldaquino de Babilonia con escenas bordadas: Amores, jugando, unos al servicio de Afrodita (y estaba también la imagen de Afrodita), otros a caballo montados en pajarillos, otros trenzando coronas, otros llevando flores. Esto en una parte del baldaquino. En la otra estaba Ares, no armado, sino adornado como para recibir a su enamorada Afrodita, coronado y con un fino manto de lana. Eros le guiaba con una lámpara encendida.

Una terracota de época helenística, de la colección Sieglin, ha representado a los dos dioses disfrutando en el lecho atrapados por la red[31] de Hefesto. La historieta fue ya representada en el siglo VI a.C. El mito griego, equivalente al bíblico de la mujer de Putifar, bien conocido, como en los casos de Preto y Acascos, de Belerofonte y Preto y de Fedra, está recordado dos veces[32]; una vez cuando Manto se enamoró de Habrócomos (2, 3, 1; 5, 1-4); la segunda vez en el libro siguiente, cuando una vieja, de nombre Cino (3, 12, 3-5), se enamoró perdi-

---

27 M. Bieber, *op. cit.*, 63, lám. 201.

28 A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, 145 y sigs., núms. 154-155, 157, láms. 115-117, 119.

29 A. García y Bellido, *op. cit.*, 147 y sig., núm. 156, lám. 118. También Ártemis en el altar de Pérgamo acompañada de Otos. H. Metget, *Anatolia, II*, Ginebra, 1969, 110.

30 A. García y Bellido, *Arte Romano*, Madrid, 1972, 420, fig. 724.

31 M. Bieber, *op. cit.*, 98, lám. 389. El tema de estos amores se encuentra en dos pinturas pompeyanas; A. Stenico, *op. cit.*, láms. 104-105.

32 J. Mendoza, *op. cit.*, 255, nota 27.

damente del mismo joven. También la protagonista Antia fue entregada a un cabrero de nombre Lampón (2, 9, 3-4) para hacerla su esposa, y si se resistía se le ordenó que la forzara, episodio que como puntualiza J. Mendoza[33], recuerda la *Electra* de Eurípides. La novela está impregnada en el mismo ambiente de religiosidad que las anteriores. Eros desempeña un papel parecido (1, 4, 1-5), los sueños (2, 8, 2) también están presentes, al igual que los sacrificios y súplicas a los dioses (5, 10, 3; 11, 2-5. 5, 4, 8-11; 13, 4).

La novela comienza con la descripción de una procesión en honor de Ártemis y termina en el templo de Isis (5, 13, 2), dando las gracias los protagonistas: «A ti, Gran Diosa, te damos las gracias por nuestra salvación. Por ti, oh la más preciada de todas para nosotros, nos hemos recobrado el uno al otro.» Sin embargo, la mitología y la religión desempeñan un papel menos importante a lo largo de toda la novela. Dado el papel de Isis, identificada con Ártemis, en el desenlace feliz de las aventuras, no se puede descartar una interpretación religiosa en toda la novela, del tipo de la del *Asno de Oro*. Todas estas novelas proporcionan al lector un mensaje de salvación, de paz, ante las calamidades y dificultades de la vida. Al final la divinidad da siempre la victoria sobre la adversidad a sus devotos.



[33] *Op. cit.*, pág. 261, nota 32.

Capítulo IV

Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente

Los fenicios introdujeron en Occidente una serie de mitos y de animales fantásticos que fueron, a veces, adoptados por las poblaciones indígenas hispanas. En este trabajo se examinan brevemente los principales.

Cronos devora a sus hijos

En el *heroon* de Pozo Moro (Albacete)[1], fechado en torno al 500 a.C., se representaron varios mitos llegados del Oriente. El monumento turriforme era la tumba de un reyezuelo indígena. El relieve principal representa el banquete de unos seres mitológicos monstruosos. Un personaje entronizado, colocado de perfil, con doble cabeza superpuesta de felino, con la lengua caída, sostiene un caldero con un niño en el interior. Sujeta la pata de un jabalí colocado sobre una mesa,

[1] M. Almagro-Gorbea (1983), 177-293, láms. 12-14, (1978), 251-271, y (1982), 231-272. J. M. Blázquez (1983), 25-36, figs. 1-9. A. Blanco (1988), 61-65, figs. 186-192. Sobre mitos hispanos: J. M. Blázquez (1975a), 121-125.



Mito fenicio (Cronos), Pozo Moro, Albacete, foto IAA.

boca arriba. Un segundo personaje de pie, y de perfil, con la cabeza también animalesca, le ofrece un cuenco. Delante de la mesa se encuentra un tercer personaje, de perfil igualmente, con cabeza de caballo y que se dispone a sacrificar a un niño metido en un caldero, colocado sobre una mesa de pequeñas dimensiones. El relieve plano y las personas participantes del banquete colocadas de perfil son propias del arte neohitita, como lo indican el relieve del ortostato de Alaca-Höyuk, del siglo XIV a.C., con diosa entronizada y tres hombres dirigiéndose hacia ella; el dios entronizado, con fiel, de la misma fecha y procedencia; el relieve de Marras, datado a finales del siglo VIII a.C., o los comienzos del siguiente, con escena de banquete familiar; así como la escena central del sarcófago de Ahiram de Biblos. Las figuras humanas con cabezas animalescas son propias de este arte: grifos del ortostato de Sendjirli, fechados entre los años 832-810; de Karkemish, de la segunda mitad del siglo VIII a.C., etc. En el sello de Vélez-Málaga[2], datado en los siglos XIV-XIII a.C., obra procedente del norte de Siria, una figura tiene cabeza de oso. El mito representado en el relieve de Pozo Moro es el de Cronos devorando a sus hijos, mito citado expresamente en la *Historia fenicia* de Filón de Biblos, que vivió en época de Adriano, en la que se recoge la *Teogonía*, conservada en Eusebio de Cesarea, de Sanjuniatón, sacerdote fenicio de finales del II milenio a.C., que es la base de la *Teogonía* de Hesíodo, obra datada en torno al 700 a.C.[3].

Gilgamesh en el Bosque de los Cedros

La escena de un varón, transportando a hombros un árbol cortado, con varios pájaros posados en sus ramas, sostenido por dos diminutos personajes que apoyan el árbol con palos y con un monstruo que arroja aliento de su boca, está tomada del *Poema de Gilgamesh*, tablilla XII. Este episodio ya se menciona en poemas sumerios en los que el pájaro Anzu había depositado a sus pequeños[4] en el árbol.

La narración sobre el árbol dice así:

[2] J. M. Blázquez (1975a), 23-24. E. García Alfonso (1998, 49-66) considera que es un producto de la artesanía fenicia occidental de época púnica, tesis que es muy difícil de aceptar.

[3] A. B. Baumgarten (1981), 244-260; J. Cors (1996), 143-160.

[4] G. Pettinato (1993), 330.

(...)
Érase una vez un árbol, un *huluppu*, un árbol,
había sido plantado en la orilla del Éufrates,
había sido regado por el Éufrates,
al cual la violencia del Viento del Sur arrancó sus raíces,
y le separó la copa de su lugar;
luego, el Éufrates lo transportó lejos sobre sus olas.
La mujer, vagando de un lado a otro, temerosa de la palabra de An,
vagando de un lado a otro, temerosa de la palabra de Enlil,
cogió el árbol con sus manos y lo llevó a Uruk:
—¡Lo llevaré al jardín fructífero de la pura Inanna!
La mujer cuidó del árbol con sus manos, lo hizo estar derecho sobre su base:
Inanna cuidó del árbol con sus manos, lo hizo estar derecho sobre su base:
—¿Cuándo llegará a ser un sagrado trono para que me pueda sentar? —dijo ella—.
¿Cuándo llegará a ser un sagrado lecho para que me pueda recostar? —dijo ella.
El árbol crecía, pero su tronco no producía follaje,
(porque) en sus raíces la serpiente «que no conoce hechizo» había puesto su nido;
en su copa el pájaro Imdugud había colocado a sus pequeñuelos;
en su interior la joven Lilith había construido su casa.
La joven siempre risueña, siempre alegre, la joven Inanna, ¡cómo lloraba (ahora)!
A cada despuntar del día, ante cada clarear del horizonte,
cuando Utus salía de su «campo principesco»,
su hermana, la divina Inanna, decía a su hermano Utu:
—Hermano mío, cuando en los días de antaño los destinos fueron acordados,
(...)
Su hermano, el héroe, el valeroso Utu,
no la ayudó en su petición.
(...)
Su hermano, el héroe Gilgamesh,
la asistió en este asunto.
Se ciñó en su pecho su armadura de cincuenta minas de peso
—cincuenta minas las manejó como cincuenta siclos—,
su hacha de campaña
—siete talentos, siete minas— empuñó en su mano
y entre las raíces abatió a la serpiente «que no conoce hechizo»;
en su copa el pájaro Imdugud, tomados sus pequeñuelos, hubo de huir al monte,
y en su interior la virgen Lilith, deshecha su casa, hubo de huir al desierto.
En cuanto al árbol, le arrancó sus raíces, le podó su copa
y los hijos de la ciudad, que lo acompañaban, le cortaron las ramas.
Lo entregó a Inanna para hacerse su trono,
se lo dio a ella para hacerse su lecho.
(Pero) ella, con las raíces, hizo un *pukku* para él
y con la copa hizo un *mikku* para él...

(*Poema de Gilgamesh,* tablilla XII).

En un tercer relieve una pareja hace el amor, escena que también es descrita en el *Poema de Gilgamesh*, tablilla I, donde se cuenta la unión amorosa entre Enkidu y la ramera sagrada[5].

En cuanto a él, Enkidu, nacido en la estepa,
con sus gacelas se alimentaba de hierba,
con la manada bebía en los aguaderos,
sí, con las bestias deleitábase bebiendo.
La ramera lo vio, vio a aquel salvaje,
al hombre bárbaro, habitante de las profundidades de la llanura.
—¡Ahí está, ramera! ¡Descubre tus senos, desnuda tu cuerpo y que posea toda tu belleza!
¡No seas esquiva! ¡Acoge su ardor!
Así que te vea se acercará a ti.
Quítate el vestido para que yazga sobre ti.
¡Procúrale el placer que pueda dar la mujer!
Cuando su amor haya entrado en ti,
su manada, que ha crecido bajo su vigilancia, huirá de él.
La ramera descubrió sus senos, desnudó su cuerpo, para que poseyera toda su belleza.
Sin vergüenza la mujer aceptó su ardor;
arrojó sus vestidos y sobre ella él se acostó.
Mostró, así, al salvaje, el placer de una mujer,
y el amor de él entró en ella.
Durante seis días y siete noches Enkidu, en celo, cohabitó con la ramera.
Y después que se hubo saciado de sus encantos,
decidió salir en busca de su manada

(*Poema de Gilgamesh,* tablilla I, columna IV).

Probablemente, esta escena amorosa del monumento de Pozo Moro representa la mencionada unión entre Enkidu y la ramera sagrada, más que una simple unión entre una pareja de mortales, tal y como se documenta en el *oinochoe* recogido en una tumba de cámara de la necrópolis de Tragliatella, fechado en el último tercio del siglo VIII a.C., con probables escenas tomadas de la guerra de Troya, de Teseo y Ariad-

[5] A. Blanco (1988), 61. En la colonización fenicia de Occidente hay, muy probablemente, un fuerte componente arameo y sirio. J. M. Blázquez (1999), 129-146.



Enkidu y la ramera sagrada, Pozo Moro, Albacete, foto IAA.

na dispuestos a abandonar Creta en dirección a Atenas, o del *Lusus Troia,* juego ecuestre en el que participaban los jóvenes troyanos, descrito por Virgilio en la *Eneida* (5, 545 y sigs.), con Teseo, Ariadna y la nodriza, o los juegos funerarios en honor de la difunta Thesathei[6]. La misma escena de amor se repite[7] dos veces en un gran plato de la clase *bichrome* V. Escenas amorosas se encuentran también en pinturas de tumbas etruscas, como en la tumba de los Toros, de Tarquinia, datada en torno al 520 a.C.[8].

Probablemente hay que aceptar que artesanos venidos del norte de Siria, o de Fenicia, trabajaron en Pozo Moro. Estos relieves fueron los que introdujeron en la zona mitos traídos del Oriente, como es el caso de las dos escenas sacadas del *Poema de Gilgamesh,* pero estos temas no tuvieron demasiada aceptación entre las poblaciones indígenas de la península Ibérica y podemos afirmar, con cierta seguridad, que los iberos no llegaron a comprender los mitos orientales que decoraban el monumento de Pozo Moro. También, muy probablemente, a artesanos de Focea se deben algunas esculturas iberas del Levante, como algunas de las de Obulco, senún las tesis propuestas por Langlotz[9] y por Blanco[10] y que nosotros también mantenemos[11]. Esta presencia de artesanos griegos se documenta igualmente en Etruria[12].

Astarté sentada

En un cuarto relieve de Pozo Moro (que es un *heroon),* se esculpió a la diosa Astarté, sentada, colocada de frente, con tres alas a cada lado, sosteniendo flores de loto en sus manos. En la *Teogonía* de Sanjuniatón Astarté es una de las esposas de Cronos[13], del que tuvo siete hijos.

Astarté recibió culto en Sidón, en Tiro, en Chipre, en Cartago y en la península Ibérica. Era muy venerada, también, por los filisteos y por los fenicios en Palestina. Recibió culto en Ascalón (2 Sm., 31, 10), en

---

[6] M. Martelli (1987), 102, 271-272.
[7] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 91-92.
[8] S. Steingräber (1984), 353-355, láms. 157, 159-160.
[9] E. Langlotz (1966).
[10] A. Blanco (1988), 32-47.
[11] J. M. Blázquez (1992), 387-422.
[12] M. Torelli (1985), 79-81, 125-126.
[13] A. B. Baumgarten (1981), 69, 195, 200-201, 204, 219-221.

Bet-Sear. Salomón (965-928 a.C.) erigió un templo en Jerusalén (1 Re., 11, 5, 33), destruido cuatrocientos años después por Josías (630-609 a.C.).

Las damas entronizadas, colocadas de perfil, con ramo de flor de loto, fabricadas en marfil y pertenecientes al fuerte de Salmanasar III (858-824 a.C.), son, posiblemente, imágenes de Astarté[14]. En la cabecera de cama forrada de placas de marfil, es la imagen femenina con flor de loto en la mano, colocada de perfil debajo del disco alado[15]. La presencia de una esfinge entre las patas del trono de las damas induce a suponer que estas figuras representan a la diosa fenicia Astarté, que frecuentemente aparece entronizada entre esfinges, como en la estatuilla hallada en una tumba de Galera (Granada), obra en alabastro procedente del norte de Siria y datada en la segunda mitad del siglo VII a.C.[16], con paralelos en los tronos entre esfinges consagrados a Astarté de Kirbat al Tarjiba, en el distrito de Tiro, o en el trono votivo de Astarté encontrado en el templo de Eshmun en Bostan-esh-Seikb, fechado en el siglo IV a.C.[17]. El trono de Astarté entre esfinges más famoso es el descubierto en Hirbet-Tayibe, localidad cercana a Tiro, datado en el siglo II a.C., con dos estelas en la parte superior[18]. Una diosa entronizada entre esfinges, probable imagen de Astarté, se halló en Solunto, siglo VI a.C.[19]. En otros marfiles del fuerte de Salmanasar III, la dama está participando de un banquete, sentada de perfil, en un trono con esfinge debajo[20]. Debe de ser la misma dama celebrando un banquete que aparece en las páteras fenicias, como en la pieza de Idalion, aquí con flor de loto en su mano derecha, como en el relieve de Pozo Moro, y sin esfinge a su lado[21], o en la de Olimpia, igualmente con flor de loto en la mano[22], composición que se repite en la pátera de procedencia desconocida del Iran Bastan Museum de Teherán[23]. Las pateras de Idalion y de Teherán se fechan entre los años 850-750 a.C., y la de Olimpia entre 750-700 a.C.[24]. En la pintura chipriota del ánfora Hubbard, de la clase *bichrome* III, una dama entro-

---

[14] M. E. L. Mallowan (1966), 500-501, fig. 399; 502-503, figs. 401, 403.

[15] *Ibíd.*, 488, 490-491.

[16] J. M. Blázquez (1983), 45-47, fig. 24.

[17] *Ibíd.*, fig. 50.

[18] *Ibíd.*, 78, fig. 50.

[19] *Ibíd.*, 421, fig. 313.

[20] M. E. L. Mallowan (1966), 501-503, figs. 403-404.

[21] G. Markoe (1984), 171-172, 246-247.

[22] *Ibíd.*, 204-205, 317.

[23] *Ibíd.*, 217, 346-347.

[24] *Ibíd.*, 148-156.

nizada delante de una mesa de ofrendas está acompañada de una esfinge[25]. Hacia ella se dirigen danzarinas y una oferente.

ESFINGE JUNTO AL ÁRBOL SAGRADO

En Ibiza se halló una terracota de forma rectangular, que representa a una esfinge alada, con una doble corona egipcia sobre la cabeza, de pie y de perfil, que apoya una pata delantera en un árbol sagrado[26]. La esfinge, heredera de la iconografía egipcia de la Edad del Bronce, es uno de los motivos más representados en el arte egipcio. Las esfinges, que son los querubines de los libros sagrados hebreos, guardaban el árbol de la vida en el Paraíso (Gn., 3, 24). En las Sagradas Escrituras judías Yahveh está sentado sobre los querubines (1 Sm., 4, 4; 2 Sm., 6, 2; 22, 11; Sal., 80, 2; 99, 1; Is., 7, 16). En el profeta Ezequiel, hacia el año 593 a.C. (1, 5-28), los querubines transportan el trono móvil de Yahveh. En el Apocalipsis cristiano (4, 6-9), datado hacia el año 95, los querubines rodean el trono de Dios.

La composición de la terracota de Ibiza está bien documentada en los marfiles fenicios. Baste recordar varios de ellos del fuerte de Salmanasar III, como una placa con esfinge alada, con doble corona egipcia sobre la cabeza y falderín entre las patas delanteras, del que carece la esfinge de Ibiza[27]. Esfinges parecidas se han representado, según recuerda M. E. L. Mallowan, en marfiles de Arslan-Tash. Dos esfinges muy parecidas, contrapuestas a un árbol sagrado, sin corona egipcia sobre la cabeza, adornan una placa de marfil con trozos de cristal de color azul oscuro, hallada en el citado fuerte de Salmanasar III[28]. Todas estas esfinges enroscan el rabo sobre el cuerpo. Un tercer paralelo cabe recordar de la misma procedencia: una placa de marfil con esfinge de cabeza humana y alada como la de Ibiza, apoyada su pata izquierda en el árbol sagrado[29].

---

[25] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 6-9. Sobre el culto a Astarté en la península Ibérica, J. M. Blázquez (1975a), 30-39, (1983), 37-48 y (1999), 175-199. Sobre el legado fenicio en la religión ibera, J. M. Blázquez (1999), 201-216, 241-304. Sobre los dioses fenicios en Occidente véase VV. AA. (1998b).

[26] J. M. Blázquez (1956), 218-228.

[27] M. E. L. Mallowan (1966), 564-565, fig. 506.

[28] *Ibíd.*, 546-547, fig. 477.

[29] *Ibíd.*, 572-573, fig. 525.

El mismo tipo de esfinge, con idéntica corona egipcia y en la misma postura, junto a un árbol sagrado, que el ejemplar de Ibiza se encuentra sobre un cuenco de color negro hallado en el fuerte de Salmanasar III[30]. M. E. L. Mallowan, al estudiar esta pieza, la compara con un marfil de Sultantepe, en el distrito de Haman, que se ha considerado una paleta, propiedad de una dama que vivió entre los años 648 y 610 a.C. En las páteras fenicias frecuentemente esfinges escoltan el árbol sagrado y apoyan una pata en él, al igual que lo hace la esfinge de Ibiza; baste recordar la pátera de Curium, aquí sin corona sobre la cabeza[31], fechada entre los años 710-657 a.C. Muy probablemente la terracota de Ibiza tenía carácter apotropaico. Debía de ser objeto de culto. La composición de las esfinges aladas con falda entre las patas delanteras es tema muy utilizado, con estilo diferente, en la pintura vascular chipriota: vaso de la clase *bichrome* IV en Nicosia[32] (Cyprus Museum); copa de la clase *bichrome* IV[33] de Famagusta (Museo Regional); ánfora de Nicosia conservada en el Cyprus Museum de la clase *bichrome* V[34]; *pysis* del British Museum de Londres de la clase *bichrome* V[35]. Iconografía como ésta es la que está en la base de las esfinges afrontadas a una palmeta, con una pata apoyada en el soporte, pintada en un *oinochoe* etrusco de procedencia desconocida, obra del pintor de la esfinge barbuda, fechado en el año 630 a.C., con escena de la *iliupersis* en la parte superior del vaso[36].

Procesión de grifos

Un ánfora de Lora del Río (Sevilla) va decorada, sobre la panza, por una procesión de grifos alados, con falda entre las piernas y rodeados de flores de loto, sigue al grupo un toro que huele una gran flor de loto. Se fecha esta gran pieza en el siglo VII a.C.[37]. Estas filas de seres mitológicos o de animales están bien documentadas en el arte fenicio. Una proce-

30 *Ibíd.*, 532-533, fig. 529.
31 G. Markoe (1984), 177-179, 256, 259.
32 V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 124.
33 *Ibíd.*, 125-126.
34 *Ibíd.*, 127.
35 *Ibíd.*, 129-130.
36 M. Martelli (1987), 115, 279-280, fig. 62.
37 J. Remesal (1975), 3-21.

sión de halcones alados, con disco solar sobre la cabeza, apoyando una pata delantera sobre un enemigo asiático beduino, símbolo del triunfo del faraón sobre sus enemigos, decora una placa de marfil del fuerte de Salmanasar III[38]. Una procesión de toros recorre el borde del cuenco de bronce hallado en Olimpia[39]; o una pieza, probablemente de la misma procedencia, también de bronce, hoy conservada en el Ashmolean Museum de Oxford[40]; o el cuenco de Rhencia, igualmente de bronce, guardado en el Museo Arqueológico de Mykonos[41]. Una fila de esfinges aladas rodea el borde de un cuenco de bronce, de procedencia desconocida, del Ashmolean Museum de Oxford[42]; la segunda fila de un cuenco de bronce de origen incierto del Museum für Kunst und Gewerbe de Hamburgo[43]; o el cuenco de bronce del Fitzwilliam Museum de Cambridge[44]; o el cuenco de bronce de procedencia desconocida del Iran Bastan Museum de Teherán[45]. La fecha de todas estas piezas oscila entre los años 750-700 a.C. El tema de los toros sagrados oliendo una flor de loto entre el árbol sagrado es composición bien documentada en la pintura chipriota: ánfora de la clase *bichrome* IV, de Nicosia, Cyprus Museum[46]; una segunda pieza guardada en el Museo del Louvre[47]; o el jarro de la clase *bichrome* IV, del Cyprus Museum de Chipre[48]. Esta procesión de grifos en el ánfora de Lora del Río es simplemente decorativa.

En el santuario fenicio de Carmona, fechado en el siglo IV a.C., se ha recogido un *pithos* decorado con filas de grifos alados con faldерín entre las patas delanteras, rodeados de flores de loto. Esta región y Cástulo fueron asentamiento de una primitiva colonización fenicia, que llegaba huyendo de la presión asiria en Siria, Fenicia y Palestina[49].

Filas de grifos entre flores de loto decoran un ánfora de Montemolín (Sevilla) de un estilo, como el de los anteriores, que indica la llegada de alfareros de fuera de la península Ibérica y una fuente, con grifos

---

[38] M. E. L. Mallowan (1966), 571-572.
[39] G. Markoe (1985), 206, 324-325.
[40] *Ibíd.*, 207, 328-329.
[41] *Ibíd.*, 208, 331.
[42] *Ibíd.*, 210, 332.
[43] *Ibíd.*, 212, 335.
[44] *Ibíd.*, 215, 342.
[45] *Ibíd.*, 216, 345.
[46] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 150-151.
[47] *Ibíd.*, 157-158.
[48] *Ibíd.*, 166.
[49] M. Belén *et al.* (1997), 145-151, figs. 33-34.

alados y falderín entre las patas, fechadas entre el siglo VII y los comienzos del siguiente[50].

Grifos sobre palmetas de cuenco

En las excavaciones de Sanchorreja (Ávila) se encontró, en 1931, un broche de cinturón calado, con dos grifos contrapuestos alados, que pican las flores de loto de un árbol sagrado. Se fecha esta pieza entre los siglos VII-VI a.C.[51].

La composición del grifo rampante junto al árbol sagrado es tema bien documentado en los marfiles del fuerte de Salmanasar III[52] y en páteras fenicias, como en la citada de Curium. Precisamente la palmeta de cuenco del broche de Sanchorreja es, exactamente, la misma que la representada en la parte superior del árbol sagrado de esta pátera[53]; en una placa calada con representación del árbol sagrado del fuerte de Salmanasar III[54] y en la doble fila de palmetas de cuenco de una placa de marfil del mismo fuerte[55]. Es probable que en esta placa de cinturón la composición tuviera carácter apotropaico.

Grifomaquia

La lucha de un hombre con un grifo se representó en una escultura de Obulco (Porcuna, Jaén)[56]. El tema del joven alado alanceando a un grifo es muy frecuente en los marfiles del fuerte de Salmanasar III[57]. En otras piezas se trata de un joven[58]. La escena se repite en las citadas páteras de Curium, de Olimpia y en una procedente de Idalion fecha-

---

50 F. Chaves y M. L. de la Bandera (1986), 127, 129, 133-134, figs. 5-6, 20.

51 J. M. Blázquez (1975a), 89-90, fig. 32. En Andújar ha aparecido una sortija de bronce con esfinge recostada y disco solar sobre la cabeza, muy frecuente en los marfiles de Nimrud, fechada en el siglo VII-VI a.C., y en Huelva una segunda sortija con grifo fechada en torno al 550 a.C. En ambas piezas, los seres, fantásticos, de procedencia fenicia, tienen, muy probablemente, carácter apotropaico (J. M. Blázquez, 1983: 68-69, fig. 34).

52 M. E. L. Mallowan (1966), 522-523, fig. 428; 544, fig. 475; 564-565, fig. 507.

53 G. Markoe (1985), 256, 258-259.

54 M. E. L. Mallowan (1966), 564-565, fig. 508.

55 *Ibíd.*, 560-561, fig. 500.

56 J. A. González Navarrete (1987), 139-146.

57 M. E. L. Mallowan (1966), 536-537, fig. 544.

58 *Ibíd.*, 536-537, fig. 537; 586, figs. 558-559.

da entre los años 710 y 675 a.C. Piensa M. E. L. Mallowan que este grupo puede significar el triunfo sobre las fuerzas del mal. En el *heroon* de Obulco, el grupo tenía un carácter religioso, ya que las otras esculturas representan los combates rituales tenidos con ocasión de los funerales, e incluso hay imágenes de dioses. En los marfiles de Bencarrón, Carmona, aparece el tema de la lucha de un varón con grifos y con leones, o un jinete con un grifo, datados en el siglo IX a.C.[59]. En estas piezas la composición es meramente decorativa.

Este tema es probable, según M. E. L. Mallowan, que fuera llevado desde Siria a Asiria, a Chipre y al Occidente. En origen procede de Chipre, donde ya se documenta en el siglo XIII a.C., en un espejo de marfil micénico. Como ha sugerido R. D. Barnett, artesanos sirios y fenicios trabajaron en el fuerte de Salmanasar III, y otros en Occidente, según acepta A. Blanco. Esta llegada explica el parentesco de piezas hispanas con las de Oriente.

Sin embargo cabe una segunda interpretación para el grupo de Obulco, fechado en la segunda mitad del siglo V a.C. El mito sería de origen griego y su influjo, focense concretamente, está bien detectado en las esculturas de Obulco. Representaría la lucha de los arimaspos contra los grifos por la posesión del oro de Escitia, composición que gozó de gran aceptación en la literatura griega, pues fue cantada por Aristeas de Proconeso en su *Arimaspeia,* en la segunda mitad del siglo VII a.C.; por el poeta trágico Esquilo, contemporáneo de las guerras médicas (490-480 a.C.), en su *Prometeo;* por Píndaro, nacido en torno al 518 a.C., y por Heródoto (480-poco después del 430 a.C.). El tema fue muy representado en los vasos de Kerch, algunos de los cuales han aparecido en el Levante ibérico. La ciudad de Obulco está situada en una región rica en minas. No hay que descartar, pues, que este grupo represente un mito griego y no uno fenicio, aunque en Oretania, región a la que pertenecía Obulco, la presencia fenicia está bien documentada, como en Cástulo, ya desde el siglo VIII a.C., e incluso antes[60]. La misma composición[61] se repite en una matriz de joyería hallada en el yacimiento ibérico de Cabezo Lucero (Alicante): un grifo alado huye, perseguido por un varón, que le clava una larga espada en la espalda, acompañado de una esfinge alada, que corre debajo del grifo. Esta pieza probaría que los mitos fenicios impregnaban la vida

[59] A. Blanco (1996), 67-169, figs. 13A y C.

[60] J. M. Blázquez y J. Valiente (1981).

[61] VV. AA. (1999).



Grifomaquia, Cabezo Lucero, Museo Arqueológico de Alicante.

de los iberos, aunque es probable que no captaran su significado profundo.

Árbol sagrado

En la localidad de Niebla (Huelva), fechado en el siglo VII a.C.[62], ha aparecido un broche de cinturón, fabricado con aleación de estaño, decorado con una representación del árbol sagrado, composición bien documentada en marfiles de Nimrud hallados en el fuerte de Salmanasar III[63].

Un árbol sagrado rodeado por leones rampantes aparece en el cuello de un vaso de Elche (Alicante), datado en época helenística[64]. Esta composición está bien documentada en placas de marfil halladas en el fuerte de Salmanasar III, con el león sentado junto al árbol sagrado[65], datadas en el último cuarto del siglo VIII a.C. Esta pintura debía de poseer algún carácter sagrado, pues toda la pintura de Elche está plagada de imágenes de Astarté o de Tanit, de símbolos de la Gran Diosa y de danzas sagradas, ya que el ibero estaba sumergido en lo religioso y toda la escultura ibera es de carácter religioso, al igual que la griega arcaica, y no decorativa.

Árboles sagrados se representan en broches de cinturón de Carmona, que probablemente tenían un carácter apotropaico.

Héroe en lucha con un león rampante

El cinturón del tesoro de Aliseda (Cáceres)[66], fechado hacia el año 600 a.C., obra procedente seguramente de Cádiz, va decorado con la lucha de un héroe contra un león rampante, entre palmetas de cuenco. Estos cinturones tenían un carácter mágico o apotropaico, carácter que es posiblemente de origen iranio y que los fenicios introdujeron en Occidente. La lucha del héroe contra el león es composición bien atestiguada en las páteras fenicias, como en la ya citada de Curium con héroe ala-

---

[62] J. M. Blázquez (1975a), 88-89, fig. 31.

[63] M. E. L. Mallowan (1966), 564-565, fig. 508. Un árbol sagrado de marfil decoraba un trono depositado en la tumba 79, siglo VIII a.C., de Salamina de Chipre (V. Karageorghis, 1969, 82, lám. 4).

[64] A. Blanco (1996), 239, fig. 29.

[65] M. E. L. Mallowan (1966), 516-518, figs. 420-421.

[66] J. M. Blázquez (1983), 109, fig. 68, (1975a), 116-118, lám. 36A, y (1988), 221-222.

do; en la pátera de Caere, hoy en el Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano[67], datada entre los años 710 y 675 a.C.; y en la pátera, también de procedencia desconocida, del Rijksmuseum van Oudheden de Leiden de la misma fecha que la pieza anterior[68]. Esta lucha, cuando los fenicios la trajeron a Occidente, tenía una gran tradición, pues aparece en un sello del período acadio, datado en torno al 2250 a.C.[69], y en un segundo, fechado en la primera dinastía de Babilonia, siglo XVIII a.C.[70].

Muy probablemente los fenicios introdujeron en Occidente el león con carácter funerario, que aparece en Pozo Moro, aunque muchos leones ibéricos y turdetanos son ya de carácter griego. Varios leones con carácter funerario se esculpieron en el sarcófago de Ahiram de Biblos[71].

Difunto heroizado

Un relieve de Pozo Moro representa a un guerrero con escudo y casco; es el difunto llamado Bodilcan, nombre escrito sobre el casco, al igual que en el personaje entronizado del sarcófago de Ahiram de Biblos, fechado entre los años 1250 y 1150 a.C. Un testimonio, de origen semita, de la divinización de personajes que han prestado un gran favor a la humanidad, en este caso descubrir las minas de plata de las proximidades de Carthago Nova, que fueron las minas de plata más fecundas de todo el Mundo Antiguo (Estr., 3, 2, 10), es Aletes, quien recibió honores divinos (Pol., 10, 10, 3-4). Estos honores divinos en una ciudad creación de los Bárquidas, con cultos típicamente cartagineses, no debían de ser de origen griego.

En la *Historia fenicia* de Filón de Biblos, que se remonta a Sanjuniatón, los inventores y grandes benefactores de la humanidad se convierten en dioses, aunque ello podía ser una interpretación evemerista debida a Filón de Biblos, como Chusor, inventor del hierro, que hace su presencia en el Egeo hacia el 1200 a.C., y Aión y Protógonos. Aión descubrió los alimentos obtenidos de los árboles. De Genos, el hijo de Aión, y de Protógonos nacieron los hijos mortales Phox, Pyr y Phlox, que descubrieron el fuego y enseñaron su uso a la humanidad. Hyposouranios inventó las cabañas fabricadas de caña y el papiro. Su herma-

---

[67] G. Markoe (1985), 194-196, 292-293.

[68] *Ibíd.*, 202, 308-309.

[69] P. Amiet (1980), 438, fig. 762.

[70] *Ibíd.*, 439, fig. 782.

[71] T. Chapa (1984), 123-166.

no Ousios fue el primero que cubrió el cuerpo con pieles de animales. Agros y Halieus, de la familia de Hyprouranios, descubrieron la caza y la pesca[72]. Es probable que la heroización de personajes importantes fuera introducida por los fenicios en Occidente y que estuvieran heroizados los guerreros enterrados en el *heroon* de Pozo Moro, 500 a.C.; los dos de Obulco, segunda mitad del siglo V a.C.; de Villares[73], 490 a.C.; de Huelma[74] (Jaén), de comienzos del siglo IV a.C.; y de Urso[75] (Osuna, Sevilla), de finales del siglo III-mediados del II a.C. La heroización es griega, no fenicia.

Nada tiene de extraño que los fenicios divinizasen a los grandes inventores, pues en Ugarit se divinizaba a los reyes. Ugarit es probablemente ya fenicio[76].

Los hispanos divinizaron a personajes importantes como hicieron con Q. Cecilio Metelo, por sus victorias sobre Sertorio en Córdoba en el invierno del 74-73 a.C. (Sal., *Hist.*, 2, 74; Plut., *Sert.*, 22; Val. Máx., 9, 1, 8), pero esta divinización es de origen romano, no indígena.

Diosa ante árbol sagrado

En una pintura de Liria (Valencia), una dama, probablemente Astarté, está entronizada delante de un árbol sagrado[77]. Sigue modelos de la dama sentada ante árbol sagrado de los marfiles del fuerte de Salmanasar III. Los iberos no captarían el sentido religioso de esta imagen.

Árbol sagrado con aves

En 1912, Poulsen sostuvo que en la cerámica de Azaila (Teruel) de finales de la época helenística se representa el árbol sagrado traído por los fenicios a Occidente[78]. La pintura del árbol sagrado, rodeado de aves[79], de un vaso de Azaila sigue un prototipo documentado en Chi-

[72] A. B. Baumgarten (1981), 141-179.

[73] J. Blánquez (1992), 257, láms. 3B-3C.

[74] VV. AA. (1998a).

[75] A. García y Bellido (1963), 541-557, figs. 472-487, (1980), 33, figs. 64-73. P. León (1981), 184-195. Sobre la heroización en la península Ibérica: J. M. Blázquez (1975a), 103-105.

[76] G. del Olmo Lete (1995), 171-175.

[77] J. M. Blázquez (1999), 79, fig. 18. E. M. Maestro (1989), 169-170, fig. 54B.

[78] F. Poulsen (1912).

[79] A. García y Bellido (1980), fig. 159.

pre en un vaso de la clase *bichrome* IV, con la diferencia de que aquí colocan al árbol sagrado dos grandes aves.

El árbol sagrado rodeado por aves es tema muy frecuente en los vasos chipriotas[80]. En otras pinturas de Azaila los árboles sagrados están utilizados como en la pieza de Niebla. Posiblemente estas pinturas son simplemente decorativas, pero indican bien la pervivencia de temas mitológicos traídos al Occidente por los fenicios, al igual que el árbol sagrado de la placa hallada en Cancho Roano, que forraría un mueble[81] y sigue modelos de paneles de marfil del fuerte de Salmanasar III[82], de una cabecera de cama. Otras veces cubren los tronos, como el hallado en la tumba 79 de Salamina de Chipre, fechado en el siglo VIII a.C.[83].

Culto a Adonis

Los fenicios muy probablemente introdujeron el culto a Adonis[84], amante de Afrodita, en Occidente, y concretamente en Híspalis, ciudad que se tiene hoy en día por fundación fenicia y asiento, muy probablemente, de una primitiva colonización fenicia[85].

Su ritual se describe en las *Actas de Justa y de Rufina,* martirizadas durante la persecución de Diocleciano en 287, según el *Breviario de Évora*. El ritual consistía en una procesión de mujeres que transportaban la imagen de Adonis, danzaban, hacían una colecta pública y plantaban los jardines de Adonis. Las mártires, que vendían cerámica en la calle por donde pasaba la procesión, fueron obligadas a participar en ella y sacrificadas después.

Los rituales de las Adonías se habían introducido en el templo de Jerusalén (Ez., 8, 14). Safo, hacia el año 600 a.C., dedicó un treno a la

---

80 V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 338, 363, 366-370, 373, 376-379. Un capitel de Cástulo está decorado con el árbol sagrado de un arte muy original (A. García y Bellido, 1980, 25-26, figs. 18-19. J. M. Blázquez *et al.*, 1989, 276, lám. XVI. J. M. Blázquez, 1992, 183-219; 1999, 147-173). Cástulo era una ciudad semitizada (Liv., 24, 4). J. M. Blázquez y M. P. García Gelabert (1994). J. M. Blázquez (1992), 183-219, y (1999), 147-173.

81 J. M. Blázquez (1992), 301-305.

82 M. E. L. Mallowan (1966), 494-496, fig. 390.

83 V. Karageorghis (1969), 105, fig. 42.

84 J. M. Blázquez (1983), 28-38, y (1988a), 514-519.

85 C. González Wagner y J. Alvar (1989), 61-102. Esta colonización la admiten hoy M. Belén, J. M. Escacena, J. M. Blázquez y otros.

muerte de Adonis. En Atenas, en el año 421 a.C., según Aristófanes en su comedia *Lisístrata* (vv. 387-398) se habían introducido las Adonías, que consistían en cantos fúnebres con ofrendas de frutos y en colocar los jardines de Adonis sobre los tejados, escenas representadas en algunos vasos griegos. El mismo ritual lo describe Menandro en su comedia *Samia*. Se ha perdido la obra *Las Adoniazousai*, que trataba de esta fiesta. Las Adonías celebradas en el palacio de la reina Arsinoe en Alejandría, descritas por Teócrito en *Las Siracusanas*, eran un espectáculo, con coros y actores, con competiciones de cantos lúgubres, uno de los cuales se ha conservado en el lírico Bión. Según Cirilo de Alejandría, siglo v, este espectáculo se representaba en los santuarios. Luciano de Samosata describe *de visu* las Adonías de Biblos, donde no se plantaban los jardines de Adonis durante el duelo y las mujeres que no se dejaban cortar el cabello debían prostituirse con extranjeros un día. Durante la fiesta hombres y mujeres se golpeaban y celebraban un sacrificio de carácter fúnebre. La resurrección de Adonis la admite Orígenes en el año 240 y Cirilo de Alejandría en el 440. Esta creencia procede de ideas cristianas y no aparece en las Adonias descritas ni en Híspalis.

El ritual de las Adonías de Híspalis presenta rasgos de gran arcaísmo y en puntos fundamentales difiere de los tres mencionados y en la creencia en la resurrección de Adonis; por esta razón, siguiendo a Cumont lo creemos fenicio y muy arcaico.

Conclusión

Los fenicios introdujeron en Occidente mitos orientales, algunos también tuvieron aceptación entre las poblaciones indígenas como los de Gilgamesh, Enkidu y la ramera sagrada, o Cronos devorando a sus hijos. Otros, como las esfinges, el árbol sagrado y la diosa Astarté, fueron también aceptados. Los fenicios también trajeron a Occidente el rito fúnebre de la cremación de los cadáveres y otros ritos funerarios como los practicados en la necrópolis de Huelva, siglos VII-VI a.C.[86], que son los mismos que los seguidos en Salamina de Chipre en el siglo VIII, y que son los descritos por Homero[87].

---

[86] J. M. Blázquez (1983), 116-122.
[87] V. Karageorghis (1969).

Almagro-Gorbea, M., «Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro (Albacete)», *Trab. Prehist.*, 35, 1978, 252-271.
— «Pozo Moro y el influjo fenicio en el periodo orientalizante de la Península Ibérica», *RSF*, 10.2, 1982, 231-272.
— «Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica», *MM*, 24, 1983, 177-293.
Amiet, P., *Art of the Ancient Near East*, Nueva York, 1977.
Baumgarten, A. B., *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden, 1981.
Belén, M. *et al.*, *Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la casa palacio del Marqués de Saltillo*, Sevilla, 1997.
Blanco, A., «La escultura ibera. Una interpretación», *Revista de Arqueología*, Madrid, 1988, 32-47.
— *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta*, J. M. Luzón y P. León (eds.), Sevilla, 1996.
Blánquez, J., «Las necrópolis ibéricas en el sureste de la Meseta», *Congreso de Arqueología Ibérica. Las necrópolis*, Madrid, 1992.
Blázquez, J. M., «Pinax fenicio con esfinge y árbol sagrado», *Zephyrus*, VII.2, 1956, 247 y sigs.
— *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975a.
— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975b.
— *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
— *Historia del arte hispánico. I. La Antigüedad*, Madrid, 1988.
— «La Península Ibérica y Chipre antes de los romanos», *Veröff. Joachim Jungius-Gees Wiss*, Hamburgo, 1988a.
— *Fenicios, griegos y cartagineses*, Madrid, 1992.
— *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999.
— *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001.
— *et. al.*, *Historia de España Antigua, I. Protohistoria*, Madrid, 1980.
— Contreras, R. y Urruela, J. J. (eds.), *Cástulo IV*, Madrid, 1989.
— y García-Gelabert, M. P., *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994.
— y Valiente, J., *Cástulo III*, Madrid, 1981.
Chapa, T., *La escultura ibérica zoomorfa*, Madrid, 1984.
Chaves, F. y de la Bandera, M. L., «Figürlich verzierte Keramik aus dem Guadalquivir-Gebiet. Die Funde von Montemolin (bei Marchena. Prov. Sevilla)», *MM*, 27, 1986.
Cors, J., «*Historia Phoenicia* de Filón de Biblos», en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Sabadell, 1996, 143-160.

GARCÍA ALFONSO, E., «El cilindro-sello de Vélez Málaga», *MM*, 39, 1998, 49-66.
GARCÍA Y BELLIDO, A., *Historia de España III. Etnología de los pueblos de España*, Madrid, 1963.
— *Arte ibérico en España*, Madrid, 1980.
GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., *Escultura ibérica del Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987.
GONZÁLEZ WAGNER, C. y ALVAR, J., «Fenicios en Occidente: la colonización agrícola», *Rivista di Studi Fenici*, 17, 61-102.
KARAGEORGHIS, V., *Salamis in Cyprus. Homeric, Hellenistic and Roman*, Londres, 1969.
— y GAGNIERS, J. des, *La céramique chypriote de style figuré. Âge du fer (1050-500 av. J.C.)*, Roma, 1974.
LANGLOTZ, E., *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia*, Colonia, 1986.
LARA PEINADO, F., *Poema de Gilgamesh*, Madrid, 1988.
LEÓN, P., «Plástica ibérica e ibero-romana», *La Baja época de la cultura ibérica*, Madrid, 1981.
LIPINSKI, E., *Dictionnaire de la civilisation Phénicienne et Punique*, Bruselas, 1992.
MAESTRO, E. M., *Cerámica ibérica decorada con figuras humanas*, Zaragoza, 1989.
MALLOWAN, M. E. L., *Nimrud and its remains*, Londres, 1966.
MARKOE, G., *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley, 1985.
MARTELLI, M. (ed.), *La ceramica degli etruschi. La pittura vascolare*, Novara, 1987.
OLMO LETE, G. del (ed.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo II/2. Semitas occidentales*, Sabadell, 1995.
PETTINATO, G., *La saga di Gilgamesh*, Milán, 1993.
POULSEN, F., *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig-Berlín, 1912.
REMESAL, J., «Cerámicas orientalizantes andaluzas», *AEA*, 48, 1975.
STEINGRÄBER, S., *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán, 1984.
TORELLI, M., *L'Arte degli Etruschi*, Bari, 1985.
VV. AA., *El santuario heroico de «El Pajarillo» (Huelma, Jaén)*, Jaén, 1998a.
— *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales*, Ibiza, 1998b.
— *Religión y magia en la antigüedad*, Valencia, 1999.

Capítulo V

El impacto fenicio en la religiosidad indígena de Hispania

En trabajos anteriores[1] hemos estudiado el principal legado semita, fenicio y cartaginés a la religiosidad del mundo ibérico[2]. En esta comunicación presentamos cuatro aspectos de la religión ibérica en los que creemos que se acusa asimismo este influjo.

Antes de entrar en materia es conveniente recordar que el impacto cartaginés fue profundo en el sur de la península Ibérica. Este influjo fue grande en Oretania, el Alto Guadalquivir, región minera por exce-

[1] J. M. Blázquez, «El influjo de la cultura semita (fenicios y cartagineses) en la formación de la cultura ibérica», en G. del Olmo Lete y M. E. Aubet (eds.), *Los fenicios en la Península Ibérica*, Sabadell, 1986, 165-170. *Íd.*, «El legado fenicio en la formación de la religión ibera», en *I fenici, ieri, oggi, domani*, Roma, 1995, 107-117. *Íd.*, *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999, 1-35. J. A. Martín, *Catálogo documental de Los Fenicios en Andalucía*, Sevilla, 1995. VV. AA., *Gadir, Ebussus y la influencia púnica en los territorios hispanos*, Ibiza, 1994.

[2] M. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, 1994. P. Barceló, *Karthago und die Iberische Halbinsel von den Barkiden*, Bonn, 1988. J. M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975). J. M. Blázquez *et al.*, *Historia de España Antigua, I. Protohistoria*, Madrid, 1980, 277-519. W. Huss, *Los cartagineses*, Madrid, 1993. G. del Olmo Lete y M. E. Aubet, *op. cit.* S. Moscati, *Luci sul Mediterraneo*, Roma, 1995, *pássim*. C. González Wagner, *Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica. Ensayo de interpretación fundamentado en un análisis de los factores internos*, Madrid, 1993. VV. AA., *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, Murcia, 1994.

lencia[3]. La capital del distrito minero de Oretania, Cástulo, era muy adicta al partido cartaginés, hasta el punto de que la esposa de Aníbal era de esta localidad (Liv., 24, 41). Ello se debe a la presencia de los cartagineses asentados en Turdetania en gran número, constatados en la mayor parte de las ciudades del sur, de la que tratan el geógrafo griego Estrabón (3, 2, 13) y Plinio (3, 8), que en época de los Flavios fue procurador de la provincia Tarraconense y estaba bien informado de los asuntos de Hispania. El testimonio de Plinio es de gran valor por remontar a M. Agripa, que después de la terminación de la guerra cántabra en el 19 a.C., se desplazó a Hispania a organizarla administrativamente. Este testimonio tiene confirmación en la opinión de M. Varrón (Plin., 3, 8), quien afirma que la totalidad de Hispania fue ocupada por los fenicios y los púnicos, entre otros pueblos. M. Varrón había pasado muchos años en la península Ibérica. Durante la guerra sertoriana fue legado de Pompeyo y nombrado cuestor en lugar de C. Memmio, muerto en la batalla de Sagunto en el 75 a.C. (Sal., 2, 69; Varr., *Re Rust.*, 3, 12, 7: *quod in Hispania annis ita fuisti multis*, 3, 16, 10). Durante la guerra civil entre César y Pompeyo (Cés., *BC.*, 1, 38, 1) mandaba dos legiones. La afirmación de Estrabón puede remontar a Asclepiades de Mirlea, que a comienzos del siglo I a.C. residió en el sur de la Península y describió sus pueblos (Estr., 3, 4, 3); a Posidonio, que durante la guerra sertoriana vino a Cádiz a estudiar el fenómeno de las mareas (Estr., 3, 1, 5), o a Polibio, que visitó Hispania durante la guerra numantina y escribió sobre ella (Estr., 3, 1, 6; 2, 10). El llamado alfabeto libiofenicio demuestra que se hablaba el neopúnico en el sur a finales de la República Romana[4].

Fachada de templo de Torreparedones. Cañete de las Torres (Córdoba)

No se conserva ningún templo ibérico, sino sólo las plantas. Últimamente ha aparecido en la localidad citada en el epígrafe un relieve en un ancho sillar del más alto interés[5], en el que se representa a dos

---

[3] J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Los cartagineses en Oretania», en VV. AA., *El mundo púnico, op. cit.*, 33-53.

[4] A. M. de Guadán, *Numismática ibérica e ibero-romana*, Madrid, 1969, 183-184.

[5] J. Serrano y J. A. Morena, «Un relieve de baja época ibérica procedente de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)», *AEspA*, 61, 1988, 245-248. M. C. Fernández Castro, *Iberian in Prehistory*, Oxford, 1995, 303, fig. 31.

mujeres haciendo una libación ante un monumento, que o bien es una columna coronada por un león yacente, como había en el mundo clásico, como la de los Naxios en Delfos, que lo estaba por la esfinge, y en las necrópolis ibéricas[6], o es una síntesis de motivos de un lugar sagrado: el friso de palmetas de la parte superior, la columna sin capitel y el león, que tal vez remataba el techo del templo, en opinión de A. Blanco. Es más probable esta segunda hipótesis. En la parte superior se esculpió un friso de palmetas, la columna carece de capitel, y el león tumbado sobre ella seguramente remataba el techo del templo. La libación la ejecuta una mujer con un vaso de forma de tulipa sobre la pátera que sostiene su compañera. A. Blanco observa al dar a conocer esta excepcional pieza de la religiosidad ibérica que

> el relieve no está fechado, pero tiene aspecto de tardío, como los de Osuna. Las palmetas con las puntas torcidas hacia arriba (post siglo IV a.C.); el vaso de tulipa, quizás de plata, como los tan frecuentes en los tesoros; las mujeres oficiando sin velo, el león con el espinazo cubierto de crin, como el de Estepa (un rasgo arcaizante, pero tardío), todo nos lleva a fechas muy posteriores a las del conjunto de Porcuna, pero ese todo es un interesante documento para la religiosidad turdetana.

Ya A. Blanco[7] comparó acertadamente este relieve con una plaquita de Cartago[8], fechada en el siglo V a.C. La escena de Cartago representa a un varón en gesto de adoración, que en su mano derecha ofrece una pátera a la diosa entronizada que sostiene una flor de loto y que hace igualmente el mismo gesto que el devoto. Esta acción litúrgica es muy parecida a la grabada en un bloque hallado en Biblos, fechado en el siglo V a.C., o a comienzos del siguiente. La diosa es la Señora de Biblos[9], y en Cartago sería Astarté o Tanit, es decir, la misma diosa. El dato que interesa al contenido de este trabajo es que en ambas escenas se representa una libación, que es lo que se repite en el relieve de Torreparedones. En este relieve se esculpió en la parte superior una fila de palmetas, que en el ejemplar de Cartago queda reducida a una sola pieza entre dos leones afrontados por los cuartos traseros. Estos leones en

---

[6] M. Almagro-Gorbea y M. L. Cruz Pérez, «Los monumentos funerarios ibéricos de Los Nietos (Murcia)», *Saguntum*, 16, 1981, 140-146, figs. 5-6.

[7] «La escultura de Porcuna. III. Animalia», *BRAH* CLXXXV, II, 1988, 220-221, figs. 13-14.

[8] S. Ribini, «Le credenze e la vita religiosa», *I fenici*, 117.

[9] J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, 305, núm. 474. A. Parrot, M. H. Chehab y S. Moscati, *Les phéniciens. L'expansion phénicienne, Carthage*, París, 1975, 56, fig. 40. S. Moscati, «Le stele», *I fenici*, 305.

el relieve turdetano quedan limitados a una fiera sobre la columna, que carece de capitel. Somos de la opinión de que tanto el ritual de la libación como la fachada del templo acusan muy seguramente influjos cartagineses. Los dos leones se vuelven a encontrar en un *naiskos,* hallado en Helalion, Sidón, con personaje divino, fechado en el siglo V a.C., pero aquí la deidad se sitúa de pie sobre las fieras[10].

Este tipo de templo no se parece en nada a otros templos semitas famosos, como el modelo de santuario, procedente de Idalion, del siglo VI a.C.[11]; ni al templo dibujado en un vaso del período chiprogeométrico III (850-700 a.C.)[12]; ni al modelo de templo en terracota de Megiddo, fechado entre los años 1000-800 a.C.[13]; ni a la fachada del templo de Afrodita de Pafos[14]; ni menos a los templos consagrados a Astarté, de época imperial, representados en las monedas: de Venus de Eryx, de Biblos, de Sidón, de Berytus, de Tiro, de Orthosia, de Carallis en Cerdeña, de Tripolis en Fenicia y de Damasco[15]. La presencia de los leones, tanto en la placa de Cartago, como en el relieve de Torreparedones, podría constituir un cierto indicio de que ambos templos estaban dedicados a Astarté, a la que se representa vinculada con leones en una fecha tan temprana como la del relieve conservado en la colección Winchester College, datado en la época de Ramsés III (1195-1165 a.C.), en cuya inscripción se lee el nombre de la diosa sobre un león, que es Qudshu-Astarté-Anat[16]. La misma diosa sobre león se ha representado en un cilindro sello hallado en Vélez-Málaga, obra siria del siglo XIII a.C.[17]. En un bronce de la gruta de Ida, Creta, del siglo VIII a.C., Astarté desnuda[18] va acompañada de leones, obra de artistas fenicios según la tesis de

---

[10] E. A., «Fenicia e Cipro», *I fenici,* 589, núm. 34.

[11] V. Karageorghis, «Cipro», *I fenici,* 163. *Íd., Kition. Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus,* Londres, 1976, 168, lám. 106.

[12] V. Karageorghis, «A representation of a temple on an 8th. century B.C. cypriote vase», *RSF,* I, 1, 9-13, lám. I-III.

[13] J. B. Pritchard, *op. cit.,* 320, núm. 586.

[14] V. Karageorghis, *op. cit.,* 10, lám. I-III.

[15] J. M. Blázquez, «Los templos de Lixus (Mauritania Tingitana) y su relación con los templos de ciudades semitas representados en las monedas», *Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, 1988, 542-561.

[16] J. B. Pritchard, *op. cit.,* 379, núm. 830.

[17] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas,* Madrid, 1983, 42, il. 19. Ishtar, también diosa de la fecundidad en Oriente, es representada sobre un león en el siglo VII a.C., como en el relieve de Arbela (J. B. Pritchard, *op. cit.,* 312, núm. 522).

[18] P. Demargue, *Nacimiento del arte griego,* Madrid, 1960, 348, fig. 462. R. Hampe y E. Simon, *Un millénaire d'art grec. 1600-600,* Friburgo, 1980, 112, figs. 167-186.

Dunbabin[19]; al igual que en un disco de un arnés de caballo en bronce, hallado en la tumba 79 de Salamina de Chipre, fechado al final del siglo VIII a.C.[20].

La existencia de rituales, que consistían en libaciones, en la religión ibérica, atestiguada en el relieve de Torreparedones, está bien demostrada en los exvotos ibéricos. En éstos, fabricados en bronce, las figuras que llevan un vaso de libaciones son muy escasas, tan sólo un par de ellas: una dama procedente de Monteagudo (Murcia), región vecina al santuario del Cerro de los Santos, Albacete, que G. Nicolini[21] publica como de influjo de las esculturas del Cerro de los Santos, y un guerrero hallado en Santa Elena, Collado de los Jardines, Jaén[22]. Sólo se conoce un exvoto de bronce con pátera en la mano, procedente de Monteagudo[23]. En cambio, en el santuario del Cerro de los Santos, visitado a partir del siglo III en adelante, los exvotos en piedra representando damas con libaciones, y de varones, en un caso de matrimonio, son numerosos. Baste recordar la llamada Gran Dama Oferente, que E. Kukahn[24] juzgaba de influjo chipriota, y otras varias afines[25]. En la religión griega también había libaciones[26], pero el hecho de que el ritual de la libación no esté prácticamente documentado en los exvotos de Despeñaperros, que son los más antiguos, y sí a partir del siglo IV a.C., en el santuario del Cerro de los Santos, en una época de general influjo púnico, parece indicar que este ritual se debe a influencia de este último pueblo. Varios santuarios ibéricos (Collado de los Jardines, Cas-

---

[19] *The Greek and their Eastern Neighbours*, Londres, 1957.

[20] V. Karageorghis, *Ancient Cyprus*, Londres, 1981, 101. *Íd.*, *Salamis in Cyprus. Homeric, Hellenistic and Roman*, Londres, 1969, 107, lám. 49.

[21] *Bronces ibéricos*, Barcelona, 1977, 184-185. En general: *íd.*, *Les Bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París, 1969.

[22] A. García y Bellido, «Arte ibérico», *Historia de España, I.3: España prerromana*, Madrid, 1963, fig. 330. El autor expresamente puntualiza que este tipo de ofrenda en bronce es rara.

[23] G. Nicolini, *Les ibères. Art et civilisation*, París, 1973, 92, fig. 69.

[24] K. Shefold, *Die Griechen und ihre Nachbarn*, Berlín, 1967, 306, fig. 374a. M. Ruiz Bremón, *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989, 254. Sobre los vasos de ofrendas: 144-146. E. Ruano, *La escultura humana de piedra en el mundo ibérico, I-III*, Madrid, 1987, 224-226, láms. XXI-XXII.

[25] A. García y Bellido, *op. cit.*, 498-502, figs. 382, 384, 386-396. M. Ruiz Bremón, *op. cit.*, 251-270. E. Ruano, *op. cit.*, 374-375, lám. XXVII; 245-246, lám. XXVIII; 370-371, lám. XXX; 379, lám. XXXV; 344-345, lám. XXVI; 477-478, lám. XXXVII; 266, lámina. XXXIX. Sobre las esculturas oferentes habla la autora en las páginas 191-198, 233-234.

[26] J. M. Blázquez *et al.*, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, 1993, 276-278. Para el ánfora: V. Karageorghis y J. des Gagniers, *La céramique chypriote de style figuré. Âge du fer (1050-500 av. J.C.)*, Roma, 1974, 6-9.

tellar de Santisteban, Nuestra Señora de la Luz) están situados junto a fuentes, lo que indica que el agua desempeñaba un papel importante en los rituales. En la religión judía, cuyos rituales están calcados en gran medida de la religión cananea, el agua estaba destinada a la expiación y a la purificación (Núm., 8, 7; 19, 1-10, 20). En la religión chipriota a una diosa entronizada junto a una esfinge, que debe de ser muy probablemente Astarté, por comparación con las damas de Galera y de Solunto, y con los tronos de Astarté de Fenicia, la devota le ofrece jarros que debían de contener líquidos, mientras ella bebe el líquido contenido en un ánfora colocada sobre una pequeña mesa, como en el ánfora Hubbard, del Museo Chipriota de Nicosia, de la clase *bichrome* III. La libación podía ser de agua. En este sentido son muy importantes las excavaciones de un templo de Cartago, dedicado a Tanit, llevadas a cabo por Niemeyer, que prueban que había libaciones de agua en los santuarios de esta diosa. Libaciones de agua están atestiguadas en el santuario consagrado a Baal Hamón del cabo de San Vicente (Portugal) (Estr., 3, 1, 4)[27]. En cuanto a la divinidad venerada en Torreparedones no se tienen indicios, pero es posible que fuera Astarté o Tanit, que alcanzó una gran veneración en Turdetania. Baste recordar las diosas de Galera[28]; la Dama de Baza, que posiblemente era una Astarté con carácter funerario corno la dama de la tapadera del famoso sarcófago de Cartago[29]; de Santiago de la Espada (Jaén)[30], y otra del Museo Provincial de Jaén, entre caballos. El santuario de El Cigarralejo (Murcia)[31] probablemente estaba consagrado a Astarté, como señora de los caballos, diosa representada en una pintura de Illici[32], en Cástulo[33], y en un bocado de caballo sevillano[34]. En un exvoto del santuario de Torrepa-

[27] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 63-65.

[28] *Ibíd.*, 45-47. *Íd.*, *Historia del arte hispánico. I. La Antigüedad*, Madrid, 1988, 235-237, fig. 34. R. Corzo, *Historia del Arte en Andalucía I. La Antigüedad*, Sevilla, 1989, 92-93.

[29] F. Presedo, *La necrópolis de Baza*, Madrid, 1982, 309-322. J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 141. R. Corzo, *op. cit.*, 180-181.

[30] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 140-141. G. Nicolini, *Techniques des ors antiques. La bijouterie ibérique du VIIe au IVe siècles*, París, 1990, 345-347, lám. 74, número 117b.

[31] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 99-101.

[32] J. M. Blázquez, «El legado fenicio en la formación de la religión ibera», 113, lámina III.2. L. Pericot, *Cerámica ibérica*, Barcelona, 1979, 87, fig. 109.

[33] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, il. 23. *Íd.*, *Historia del arte hispánico*, 205, fig. 2.

[34] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 42-44. *Íd.*, *Historia del arte hispánico*, 206-207, fig. 3. R. Corzo, *op. cit.*, 104-106. Sobre las imágenes de Astarté: J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, 30-39.

redones se lee *Dea caelestis*, o sea Tanit, que es posible interpretar como la diosa a la que estaba consagrado el templo[35].

Danza fúnebre de guerreros con máscara

Un vaso hallado en una tumba de El Cigarralejo lleva pintada una danza de guerreros que cubren el rostro con máscaras. Intervienen cinco guerreros de los que de algunos sólo se conservan detalles: un tocador de doble flauta y un segundo de lira. Los músicos llevan igualmente la cara tapada por la máscara[36]. En las necrópolis de la península Ibérica no han aparecido máscaras funerarias[37], por lo que este ritual fúnebre es un *apax*. Tocadores de la doble flauta en rituales funerarios están bien documentados entre los turdetanos, como en la caja de Torredonjimeno[38], y a comienzos del siglo III a.C. en los relieves de Osuna[39]. Fuera de Hispania, en una tumba de Ruvo, se pintó una trenodia de damas danzando cogidas por las manos, encabezada por un joven

[35] J. M. Blázquez, «Últimas aportaciones a las religiones ibéricas», *Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, 1995, 34-37. El culto a Tanit estaba muy extendido en Turdetania a juzgar por las monedas: M. P. García-Bellido, «Altares y oráculos semitas en Occidente. Melkart y Tanit», *RSF*, 15,2, 1987, 136-158. G. López Monteagudo y P. San Nicolás, «Astarté-Europa en la Península Ibérica: Un ejemplo de *interpretatio* romana», *Homenaje al prof. M. Fernández Miranda, Complutum*, extra 6 (I), 1996, 451-470.

[36] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 210, fig. 138.

[37] E. Cuadrado, *La necrópolis ibérica de «El Cigarralejo»*, Madrid, 1987. M. Almagro Basch, *Las necrópolis de Ampurias I-II*, Barcelona, 1953. M. P. García-Gelabert, *La necrópolis del Estacar de Robarinas, Jaén: ritos y creencias*, Madrid, 1988. J. M. Blázquez, *Cástulo I*, Madrid, 1975. *Íd.*, *Cástulo II*, Madrid, 1979. *Íd.*, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, 321-348. J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994, 195-355. M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, *Cástulo, Jaén, España. I: Excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (siglo IV a.C.)*, *BAR* 425, Oxford, 1988. J. J. Blánquez, *La formación del mundo ibérico en el sureste de la Meseta*, Albacete, 1990. C. Aranegui *et al.*, *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero, Guardamar del Segura, Alicante*, Madrid-Alicante, 1993. VV. AA., *Congreso de Arqueología ibérica. Las necrópolis*, Madrid, 1992. J. Maluquer y M. E. Aubet, *Andalucía y Extremadura*, Barcelona, 1981. M. Monraval, *La necrópolis ibérica de El Molar (San Fulgencio-Guardamar del Segura, Alicante)*, Alicante, 1992. F. Presedo, *op. cit.* M. Linarejos, *Necrópolis ibérica de Los Nietos (Cartagena, Murcia)*, Madrid, 1990. En los santuarios ibéricos últimamente excavados (S. Broncano, *El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)*, *EAE*, Madrid, 1989), al igual que en los antiguos, no aparecen nunca máscaras ni devotos o sacerdotes portándolas, al contrario de lo que ocurre en los santuarios de Chipre.

[38] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 170, il. 99.

[39] *Ibíd.*, 162, il. 89.

citarista[40]. Las máscaras en las culturas del Mediterráneo, muy frecuentes, tienen un sentido vinculado con el culto o con los rituales funerarios.

El uso de la máscara es muy antiguo. A. Ciasca[41], al estudiar el empleo de la máscara en Occidente, concretamente puntualiza que la mayoría de las máscaras en Occidente han aparecido en tumbas, lo que indica su carácter funerario. En cambio en Oriente se recogen frecuentemente en santuarios. Las máscaras están bien documentadas en Fenicia, fabricadas en terracota. En Kition se utilizaban en ceremonias del templo fenicio[42]. Cráneos de toro empleados como máscaras, una docena, probablemente se colocaban sobre la cabeza de los sacerdotes, según desmuestran algunas terracotas. Máscaras votivas se utilizaron ya en los siglos XII y XI a.C., en Chipre, en santuarios de Enkomi[43]. V. Karageorghis escribe sobre este particular que la finalidad de llevar máscaras de toro en las ceremonias de culto era vincularse directamente con la divinidad, poniéndose su emblema divino, y de este modo adquirir algunas de sus cualidades. Precisamente la imagen del dios llevaba cuernos de toro. En el siglo VI a.C. los sacerdotes o los devotos, como en el santuario de Apolo en Kurion, llevaban máscaras de toro[44]. El uso de la máscara de toro durante la Edad del Bronce está atestiguado en la península Ibérica (dos) en una pintura de Los Órganos, en Despeñaperros[45]. Aquí el uso de máscaras habría que ponerlo en relación con las máscaras de toro que llevan tres personajes en el modelo de terracota que representa un santuario hallado en la tumba núm. 22 de Vounous. Esta excepcional pieza se fecha a comienzos de la Edad del Bronce III[46]. En los rituales de los santuarios, como en los de Chipre, de Ártemis Orthia en Esparta, en torno al 600 a.C., y en los de Gezer y Tel Qasile en Palestina, los sacerdotes y devotos se ponían máscaras sobre el rostro. En el Próximo Oriente el empleo de las máscaras está atestiguado desde finales de la Edad del Bronce en Siria y en Palestina. Con la llegada de la Edad del Hierro se intensificó el uso de las máscaras, y a partir del siglo IX en la costa fenicia interesan al contenido de este trabajo las máscaras funerarias. Algunas (Hazor, Khaldé) intentan conservar los rasgos del difunto.

---

40 A. Mainri, *La peinture romaine*, Ginebra, 1953, 17-18.

41 «Le protomi e le maschere», *I fenici*, 354-369.

42 V. Karageorghis, *Kition*, 1025, láms. 79-82.

43 V. Karageorghis, *Cyprus. From the Stone Age to the Roman*, Londres, 1982, 127, fig. 98.

44 *Ibíd.*, 109, 143.

45 J. González Navarrete, *Nuevas pinturas rupestres en Jaén. El abrigo de Los Órganos en Despeñaperros*, Jaén, 1970.

46 V. Karageorghis, *Ancient Cyprus*, 45, fig. 31.

En Occidente las máscaras se han hallado en muchas colonias fenicias: Cartago, Útica, Motya, Cerdeña e Ibiza. Un par de ellas han sido encontradas en Cádiz y en San Fernando, con perforación para ser colgadas de la pared, lo que les da un carácter apotropaico, y una silénica con barba tiene influjo egipcio[47]; están fechadas en los siglos IV-II a.C., quizás provienen de una tumba. En Cartago las máscaras se han subdividido en dos grupos: negroides, como un excelente ejemplar fechado en los siglos VII-VI a.C., hoy en el Museo del Bardo, y una de las de Cádiz, y en otras que acentúan el carácter grotesco y su fabricación en serie. Las máscaras que llevan los guerreros de El Cigarralejo iban pintadas. En Cerdeña la mayoría de máscaras se han recogido en necrópolis.

Las máscaras de Ibiza se fechan entre los siglos V-IV a.C. El uso de la máscara en Occidente presenta las mismas características que en Oriente. Ya A. Ciasca observa que del uso de las máscaras quedan excluidas la península Ibérica, la región occidental de Argelia y Marruecos. La novedad de la pintura del vaso de El Cigarralejo es documentar por vez primera un ritual fúnebre en el que participan guerreros cubiertos con máscaras, lo que creemos que es de gran interés. El ritual no debe de ser de origen indígena, ya que no se documentan en el mundo funerario ibérico, sino que se pasó muy probablemente del uso funerario de depositar máscaras en las tumbas de Ibiza y de Cartago, regiones con las que la península Ibérica mantenía relaciones intensas de comercio, al empleo de la máscara de los que participaban en el ritual fúnebre. Llama la atención el hecho de no haberse encontrado máscaras en Villaricos[48], a pesar de que en las necrópolis de la dicha ciudad se depositaron huevos de avestruz[49], costumbre funeraria cartaginesa, y de ser la colonia cartaginesa más importante de la Península, con la que Cartago tenía que mantener fuertes relaciones comerciales de exportaciones de minerales de Oretania, según la tesis de A. Blanco a través de Castellones de Ceal, en Jaén, y de las salazones de la ciudad, producto este último que sabemos por un texto de Timeo (Ps. Arist., *de mir. auspc.*, 136) que los cartagineses conseguían en Hispania.

En los rituales funerarios iberos se celebraban combates de soldados, atestiguados en las esculturas de Illici, de Porcuna y de Osuna[50], y

---

[47] J. A. Martín, *op. cit.*, 161-163.

[48] M. Almagro-Gorbea, *La necrópolis de Baria (Almería), EAE,* Madrid, 1984.

[49] P. San Nicolás, «Las cáscaras de huevo de avestruz fenicio-púnicas en la Península Ibérica y Baleares», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 2, 1974, 75-100.

[50] J. M. Blázquez y S. Montero, «Ritual funerario y *status* social: los combates gladiatorios prerromanos en la Península Ibérica», *Veleia*, 10, 1993, 71-84. J. M. Bláz-

desfiles de guerreros en los funerales de Viriato (Ap. *Ib.*, 17). Estos desfiles son los representados en el vaso de El Cigarralejo. En los funerales egipcios los sacerdotes se ponían máscaras de Anubis.

Bloque arquitectónico de Osuna

La arquitectura ibérica ha llegado muy mutilada, al igual que la escultura. Las continuas luchas de unas tribus contra otras, de las que habla Estrabón (3, 4, 5), hicieron que llegase muy deteriorada. Sucedió el mismo fenómeno que en las luchas greco-púnicas del siglo V a.C. de Sicilia en las que participaron los iberos[51]. Toda esta arquitectura debe de ser de carácter religioso o funerario[52], al igual que toda la escultura ibérica y turdetana anterior a la de influjo romano. El impacto fenicio se manifiesta claro en algún bloque arquitectónico que representa probablemente el árbol de la vida. Entre dos sogueados se esculpió una columna estriada, que termina en dos grandes volutas, con flor de loto en el centro. En la parte inferior brotan dos espirales de las que sólo se conserva una[53]. A. García y Bellido, con ocasión de publicar esta pieza, la daba como de gusto y ornamentación claramente púnicos. Tanto este autor como A. Blanco creen que se trata de una representación de un árbol de la vida. Esta columna coronada con capiteles, adornada con espirales en la parte superior, arranca de los capiteles protoeólicos, como el de Cádiz[54], fechado en el siglo VIII a.C., con palmeta entre las espirales, y el capitel protoeólico de Chipre datado en el siglo VI a.C.[55]; esta isla, concretamente Tamassos[56], situado cronológicamente en el

---

quez, «Precedentes prerromanos de los combates de gladiadores romanos en la Península Ibérica», *El anfiteatro en la Hispania Romana*, Badajoz, 1994, 31-36.

[51] A. García y Bellido, *Historia de España, I.2: España Protohistórica*, Madrid, 1954, 654-659. En la toma de Selinunte, 409 a.C., los templos fueron saqueados. La ciudad de Himera y sus templos fueron arrasados en 409-408 a.C. El templo que conmemoraba la victoria griega sobre Cartago del 480 a.C. fue destruido. En el segundo sitio de Siracusa se arrasaron las tumbas de Gelón, el vencedor de Himera, y de su esposa Damarate. Guerras similares explican las destrucciones generalizadas del arte ibérico.

[52] A. García y Bellido, «Arte ibérico», 433-438, figs. 268-312. J. M. Blázquez, R. Contreras y J. J. Urruela, *Cástulo IV*, Madrid, 1989, 271-280, láms. XIV-XVI.

[53] A. García y Bellido, «Arte ibérico», 434, fig. 298. A. Blanco, «En torno a las joyas de Lebução», *Revista de Guimarães*, 68, 1958, 182-183, fig. 13.

[54] S. Filippo Bondi, «L'urbanistica e l'architettura», *I fenici*, 228.

[55] *Ibid.*, 258.

[56] V. Karageorghis, *Chypre*, Ginebra, 1968, fig. 143. Esfinges afrontadas a una columna lisa coronada por volutas adornan los lados inferiores de un recipiente de bronce con ruedas de Chipre (H. G. Buchholz y V. Karageorghis, *Altägäis und Altkypros*, Tubinga, 1971, 458-460), fechado a finales de la Edad del Bronce.

siglo VI a.C., ha dado empotrada en la pared una columna con capitel del mismo tipo. Este tipo de capitel se repite en un marfil de Nimrud con grifos. Estos tres últimos ejemplares entre las volutas llevan el vértice de un triángulo, del que carece el ejemplar de Osuna. La adaptación de una columna jónica a una superficie plana nunca se documenta en el arte griego, pero sí en Chipre y en Cartago, donde se interpreta como árbol de la vida. El ramo inferior parece indicar que se representa de una manera muy estilizada seguramente el árbol de la vida, simbolizado de modo exuberante en una terracota de Ibiza, fechada en el siglo VI a.C.[57]. Siglos después árboles de la vida estilizados se representan en la cerámica de Azaila (Teruel), según Poulsen[58].

Prostitución sagrada en Cástulo

Recientemente M. R. Lucas y E. Ruano[59] han interpretado como una ventana de un edificio dedicado a la prostitución sagrada un fragmento arquitectónico labrado de Cástulo, lo que es muy probable,

---

[57] A. M. Bisi, «Le terracote figurate», *I fenici*, 347. J. M. Blázquez, «Pinax fenicio con esfinge y árbol sagrado», *Zephyrus*, VII. 2, 1956, 247 y sigs.

[58] *Der Orient und frühgriechische Kunst*, Leipzig-Berlín, 1912, 51-52, fig. 42. A. García y Bellido («Arte ibérico», figs. 621-622) llama árbol sagrado a uno acompañado de aves. Somos de la opinión de que otras pinturas de Azaila, concretamente las figs. 610, 612, 626 y 634 de A. García y Bellido, podrían ser árboles de la vida, frecuentemente acompañados de animales estilizados, característica del arte celta. Los lejanos prototipos se encuentran en marfiles del palacio de Nimrud (R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, Londres, 1975, 184, lám. VII, fig. 6a) y los tartésicos en el broche de cinturón de Niebla (J. M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, 88-89, fig. 31). Una estilización del árbol de la vida es probablemente la decoración de un capitel de Cástulo, decorado con un árbol de palmetas con un cordón como orla (J. M. Blázquez, R. Contreras y J. J. Urruela, *op. cit.*, 276, lám. XVI), que recuerda a un marfil de Megiddo y a un elemento arquitectónico de Osuna, con decoración de liras contrapuestas (A. Blanco, «En torno a las joyas de Lebução», 183-184, figs. 14-15. J. M. Blázquez, *Historia del arte hispánico. I. La Antigüedad*, 307. A. García y Bellido, «Arte ibérico», 434, fig. 297). La decoración de doble cable del fragmento arquitectónico de Montilla (A. García y Bellido, «Arte ibérico», 438, fig. 310) es la misma que la de un marfil de Nimrud (R. D. Barnett, *op. cit.*, 184, lám. XII, 75). Estas decoraciones recuerdan a las de algunos broches de cinturón ibéricos. En broches tartésicos de Carmona se repite el tema de espirales superpuestas que se encuentra en un marfil de Nimrud (R. D. Barnett, *op. cit.*, 104, fig. 411). L. Pericot, *op. cit.*, 227, fig. 366; 231, fig. 372; 236, fig. 378; 237, fig. 379; 239, fig. 381; 241, fig. 385.

[59] «Cástulo (Jaén). Reconstrucción de una fachada monumental», *AEspA*, 63, 1990, 43-64. Sobre el tema de la mujer en la ventana: R. D. Barnett, *op. cit.*, 145-151, con documentación arqueológica y literaria.

pues la prostitución sagrada formaba parte del ritual fenicio de la diosa Astarté y se sabe que se practicaba en Pafos, Eryx, Corinto, Pyrgi y Amatunte (Just., 18, 5). El texto más importante sobre ella se debe a Heródoto (1, 199). Este ritual se practicó mucho en Israel (1 Re., 14, 24; 22, 47; 2 Re., 23, 7; *Os.*, 4, 14). Estaba prohibido en el Deuteronomio (23, 19). Nada tiene de particular que se practicara en Cástulo.

Todas las piezas halladas en la península Ibérica relacionadas en el discurso de este trabajo indican que la penetración de la religiosidad fenicia aquí fue mucho más profunda de lo que se suponía hace años.

Capítulo VI

El santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la prostitución sagrada

Uno de los más sensacionales descubrimientos en el campo de la religiosidad de los pueblos de la España prerromana es el santuario de Cancho Roano (Badajoz) excavado primero por mi maestro, el profesor Maluquer, y después por otros investigadores, y ahora por S. Celestino[1], a quien seguimos brevemente en la descripción del santuario, ya que completa y corrige las primeras excavaciones.

Se interpretó el edificio en principio como un palacio por J. Maluquer, y como un palacio sacro o santuario palacial por Almagro. Ambos defienden el origen oriental del edificio, y más concretamente del área sirio-palestina, lo que creemos posible, pues nosotros aceptamos un fuerte influjo de la colonización fenicia primitiva del área aramea[2].

---

[1] S. Celestino, «Santuarios, centros comerciales y paisajes sacros», *Quaderns de Prehistória i Arqueologia de Castelló. Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, 18 (1997), 359-390, con toda la bibliografía menuda, por lo que prescindimos de ella. *Íd.*, «El palacio santuario de Cancho Roano», *Revista de Arqueología*, 23, 249 (2001), 22-45. Otras referencias ineludibles sobre este conjunto arqueológico son: M. Almagro-Gorbea *et al.*, «Cancho Roano. Un palacio orientalizante en la Península Ibérica», *MM*, 31 (1990), 251-308; M. Almagro-Gorbea y A. Domínguez, «El palacio de Cancho Roano y sus paralelos arquitectónicos y funcionales», *Zephyrus*, 41-42 (1989), 339-384. Sobre la monarquía sacra orientalizante en Tartesos: M. Almagro-Gorbea, *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*, Madrid, 1996, 41-64, donde se habla de Cancho Roano.

[2] J. M. Blázquez, *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999, 129-146.

Más difícil encontramos, aunque sin descartarla de plano, la teoría de M. Almagro del carácter sagrado de la monarquía tartésica; y defendemos el carácter heroico de los personajes enterrados en Los Villares (Albacete), Pozo Moro (Albacete), Obulco (Jaén)[3], Urso (Sevilla), etc., aunque ya en época posterior. En el mito de Habis, que refleja de alguna manera concepciones de final de la Edad del Bronce, no aparece ningún origen divino ni sagrado de la monarquía tartésica. Tampoco se deduce de este mito que los monarcas fueran divinizados[4]. En Fenicia los monarcas no estaban divinizados, como indican las inscripciones de Ahiram de Biblos; y en vida se denominaban sacerdotes de Astarté (o de otros dioses). En Grecia tampoco, aunque uno de los padres fuera dios.

Tampoco encontramos plenamente aceptable la idea de que se trate de un palacio por sus dimensiones realmente pequeñas para desempeñar tal función, así como por el hecho de no estar ubicado dentro de un poblado. J. Alvar ha tenido la amabilidad de sugerirme la hipótesis de trabajo de que se trata de un reyezuelo indígena que encarga a los fenicios un palacio de tipo oriental, del mismo modo que los fenicios construyeron los palacios neohititas e Hiram I el palacio y templo para Salomón, a cambio de productos que él les proporcionaba, o de un fenicio de la aristocracia de segundo o tercer grado que participó en la colonización fenicia de Occidente, asentado en un lugar estratégico. S. Celestino ha tenido la amabilidad de informarme de que al norte de Cancho Roano se conocen otros conjuntos parecidos. J. Alvar no encuentra dificultad en admitir que se trata de un palacio. No hay duda de que las dos edificaciones de Cancho Roano, la superior y la central, son fenicias, al estar los pavimentos pintados de rojo, como hacían los fenicios en sus casas.

Creemos que el de Cancho Roano es un santuario, como parece indicar la presencia del foso y de las áreas de ofrendas.

Ha sido una gran intuición de S. Celestino relacionar la planta del edificio con monumentos sacros del norte de Italia, de donde proceden algunos de los materiales más característicos de Cancho Roano, pero no con Pyrgi, ni con Gravisca, como sugiere S. Celestino, que en-

---

[3] J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses*, Madrid, 1992, 387-421. A. Blanco, *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta*, Sevilla, 1996, 533-675. J. A. González Navarrete, *Escultura Ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987.

[4] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, 20-25.

cuentra paralelos en su función, en su planta arquitectónica y en su situación con el primer santuario, lo cual es cierto, pero hay algún otro santuario etrusco que tiene paralelos aún más próximos en la planta del edificio.

Encontrarnos aceptable la hipótesis de trabajo de que los dos santuarios más antiguos de Cancho Roano fueron un centro religioso dependiente de Medellín, asentado en un punto intermedio en su comunicación con el sur de la Península, lo cual entra en contradicción con la tesis propuesta por J. Alvar.

S. Celestino se fija en la similitud del santuario de Cancho Roano con el de Pyrgi. El templo B del santuario etrusco, levantado a finales del siglo VI a.C., de planta períptera con *cella* de tipo griego, no se documenta en Cancho Roano. El templo A, de comienzos del siglo V a.C., es de tipo etrusco, con planta tripartita con *cella* y dos habitaciones laterales. Las dimensiones del santuario etrusco son muy parecidas a las de Cancho Roano, y parecidas a su vez al edificio de Abul, en Portugal, con el que Cancho Roano ofrece semejanzas dignas de tener en cuenta.

Junto al templo B, y paralela al foso exterior, se construyó una fila de habitaciones pequeñas, en número de veinte, que se han relacionado con la práctica de la prostitución sagrada, que sabemos por las fuentes literarias que se practicó en Pyrgi. Se ha supuesto que esta práctica pudo ser introducida en el santuario de Cancho Roano por los fenicios que visitaron el lugar, lo cual es muy probable, pues parte de la ventana ricamente decorada de Cástulo (Jaén)[5] se ha interpretado como prueba de la práctica, en dicha ciudad, de este rito tan vinculado con los cultos de Astarté en el ámbito fenicio.

En el santuario de Cancho Roano, como en los etruscos o griegos, trabajaban gran cantidad de artesanos de todo género, que venderían sus productos a los visitantes o fabricarían ofrendas. Estos artesanos en Cancho Roano trabajaban los bronces, las cerámicas, el marfil, y confeccionarían los vestidos, del mismo modo que en los santuarios de Etruria y de Grecia.

En Cancho Roano, al igual que en algún santuario etrusco, hubo tres edificios sacros superpuestos, el último de los cuales fue destruido con un marcado carácter ritual, y fue sellado mediante una capa de tierra apisonada, como en algunos de los santuarios etruscos a los que

---

[5] M. R. Lucas Pellicer y E. Ruano Ruiz, «Sobre la arquitectura de Cástulo (Jaén). Reconstrucción de una fachada monumental», *AEspA*, 63 (1990), 43-64.

luego nos referiremos. No se convirtió en un *ustrinum* como proponía mi maestro J. Maluquer.

El templo A de Cancho Roano está rodeado de un pasillo largo y estrechas filas de habitaciones, seis por cada lado, separadas del edificio central por un *temenos* por el que se accede a ellas. En estas habitaciones, o al menos en las más pequeñas, se practicaría la prostitución sagrada. No se puede descartar esta hipótesis de trabajo, que tiene mucha probabilidad, debido a la frecuencia y pervivencia de este ritual, que se documenta incluso en época romana imperial en áreas culturales fenicias[6] y etruscas, en Pyrgi[7] y en Roma.

Si se admite que Cancho Roano es un palacio, no es defendible la hipótesis de la práctica en el mismo de la prostitución sagrada, ritual que se ejercía en los santuarios, principalmente de Astarté.

Esta prostitución era practicada por personas de ambos sexos. En Kition, a las muchachas dedicadas a este menester se las llamaba «hieródulas», «muchachas núbiles», o «servidoras de Astarté». A los muchachos jóvenes víctimas de los pederastas se les llamaba «perros», «jóvenes muchachos», o «servidores de Astarté», en Kition. La prostitución sagrada se practicaba en el templo de Afrodita en Biblos (Luc., *De dea syria,* 6), en el santuario de Astarté en Afqa (Eus., *V. Const.,* 3, 555, 58; Socr., 1, 18, 7-9), en Baalbek, en Heliópolis, en Chipre (Clem. Alex., *Protr.,* 2. 13, 4; Just., 18, 5, 4): Pafos, Kition y Amatunte; en los santuarios de Venus Erycina (Diod., 4, 83, 4; Estr., 6, 2, 6) en Sicilia; en Pyrgi. En África del Norte, en Cartago, Sicca Veneria (Solin., 27, 8; Val. Máx., 2, 6, 15) y en Bulla Regia. En la península Ibérica: Cástulo y Cancho Roano.

El texto más completo sobre la prostitución sagrada es el de Heródoto (1, 199), que dice:

> Por contra, la costumbre sin duda más ignominiosa que tienen los babilonios es la siguiente: toda mujer del país debe, una vez en

---

[6] E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique,* Lovaina, 1995, 486-490, con toda la numerosa bibliografía menuda. J. M. Blázquez, J. Alvar y C. González Wagner, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo,* Madrid, 1999, 303-304.

[7] Sobre el santuario de Pyrgi: G. Colonna, «I Santuari extraurbani», *Santuari d'Etruria,* Milán, 1985, 127-134, 136-138. Sobre los cultos de Pyrgi: G. Colonna, «Novità sui culti de Pyrgi», *RPAA,* 57 (1984-1985), 57-88, donde habla concretamente sobre la prostitución sagrada en págs. 64-68. Sobre este ritual de la prostitución sagrada en Italia: fuentes para Pyrgi: Plauto en *Cistellaria,* 5, 562-563; Lucilio, fr. 1271 Max; Serv., *In Vergil Aen.,* 10, 184. M. Torelli, *Storia degli etruschi,* Roma, 1990, 149-150. En general: E. Peruzzi, «Sulla prostituzione sacra nell'Italia Antica», *Scritti in honore de G. Bonfante,* Brescia, 1976, III, 678-686.

su vida, ir a sentarse a un santuario de Afrodita y yacer con un extranjero. Muchas de ellas, que consideran impropio de su rango mezclarse con las demás en razón del orgullo que les inspira su poderío económico, se dirigen al santuario, seguidas de una numerosa servidumbre que las acompaña, en carruaje cubierto y aguardan en sus inmediaciones. Sin embargo, las más hacen lo siguiente: muchas mujeres toman asiento en el recinto sagrado de Afrodita con una corona de cordel en la cabeza; mientras unas llegan, otras se van. Y entre las mujeres quedan unos pasillos, delimitados por cuerdas, que van en todas direcciones; por ellos circulan los extranjeros y hacen su elección. Cuando una mujer ha tomado asiento en el templo, no regresa a su casa hasta que algún extranjero le echa dinero en el regazo y yace con ella en el interior del santuario. Y, al arrojar el dinero, debe decir tan sólo: «Te reclamo en nombre de la diosa Milita» (ya que los asirios, a Afrodita, la llaman Milita). La cantidad de dinero puede ser la que se quiera; a buen seguro que no la rechazará, pues no le está permitido, ya que ese dinero adquiere un carácter sagrado: sigue al primero que se lo echa sin despreciar a nadie. Ahora bien, tras la relación sexual, una vez cumplido el deber para con la diosa, regresa a su casa y, en lo sucesivo, por mucho que le des no podrás conseguir sus favores. Como es lógico, todas las mujeres que están dotadas de belleza y buen tipo se van pronto, pero aquellas que son poco agraciadas esperan mucho tiempo sin poder cumplir la ley; algunas llegan a esperar hasta tres y cuatro años. Por cierto que, en algunos lugares de Chipre, existe también una costumbre muy parecida a ésta.

El escrito apócrifo llamado *Testamento de Judá* (12, 1) menciona la prostitución sagrada como típica de los amoritas, y la *Carta de Jeremías* (42) indica que es típica de los babilonios. Agustín *(De civ. Dei,* 4, 10) la hace extensiva a los fenicios[8].

En el sector norte del templo A de Cancho Roano aparecieron ánforas que guardaban cereales o vino, y vajillas con restos de alimentos, y dos conjuntos de jarros y recipientes rituales de bronce. En el sector oeste se recogieron pesas de telar, agujas y fusayolas, indicativas de la industria textil allí desarrollada. También se han hallado vasos cerámicos en número elevado y de formas muy variadas, vasos griegos, pequeños platos rituales y un caballo de bronce ricamente enjaezado.

En el lado del edificio este se encuentra la entrada, con tres habitaciones a cada lado, que conducía a un patio con un pozo profundo. El

[8] Sobre el significado de la mujer en la ventana, R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, Londres, 1975, 148-151.

conjunto arquitectónico está rodeado por un foso excavado en la roca, relleno de fragmentos de cerámica y de huesos. El foso en origen debía de estar cubierto de agua.

En el centro del edificio se encuentra el conjunto principal, que se cree de origen oriental (lo que parece muy probable), calificado por S. Celestino como *sancta sanctorum*[9], con un pilar de adobe en el centro. El interior del edificio estaba cubierto de fragmentos de ánforas, de joyas y de otros objetos de carácter cultual. A la sala principal sagrada se penetra por una escalera de adobe.

La habitación central, con altar en el centro, estaba rodeada de habitaciones adosadas, que se han interpretado como capillas, donde se depositarían las ofrendas, que han aparecido esparcidas por el suelo. Se han recogido ponderales y una balanza de precisión, que indican una actividad de control de las mercancías ofrecidas o llevadas al templo, quedando bajo la protección de la deidad. Este edificio se fecha en el siglo V, y su incendio y destrucción se datan a comienzos del siglo IV a.C. Algunos objetos de especial valor son de fecha más tardía y deben de ser ofrendas del santuario anterior, como la mencionada escultura de caballo de bronce, un *arybalos* de Náucratis, y un *infundibulum* etrusco, y varios dados de lidita fechados en el siglo VI a.C. También se encontró una estela de guerrero reutilizada en la escalera de acceso al santuario.

El carácter sacral del edificio es seguro y aceptado por todos los investigadores que lo han estudiado. Nosotros descartamos que sea un palacio, por tratarse de un conjunto de tres edificios superpuestos con altar en cada uno de ellos, y por estar el superior sellado, y el segundo destruido intencionadamente, como el anterior. Si se tratara de tres palacios superpuestos difícilmente se hubiera sellado el superior al incendiarse, sino que se hubiera saqueado o abandonado. Esto mismo se deduce de los platos troncocónicos de cerámica, de tamaño reducido, de los que se han encontrado más de veinte ejemplares enteros y una docena fragmentados. Estos platos son típicos de los santuarios. Se han hallado en el templo de Astarté en Kition, donde, en una esquina del patio, apareció un gran número de cuencos en miniatura[10]. Las numerosas copas áticas de tipo Cástulo, las ánforas de vino y el *infundibulum* etrusco prueban la existencia de banquetes sagrados como parte del ritual.

---

[9] Terminología copiada de los santuarios fenicios. V. Karageorghis, *Kition. Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, Londres, 1976, 97-99, 107-108.

[10] *Ibid.*, 108, lám. XVIII.

La destrucción intencionada del edificio motivó el tapiado de las ventanas y la construcción de un muro protector del edificio, así como el cubrimiento de la edificación.

Debajo de este edificio sacro han aparecido otros dos, denominados B y C. Es frecuente que unos santuarios se construyan sobre los otros, con una planta parecida. Basta recordar como ejemplos comparativos, el primer templo de Astarté de Kition, que fue destruido por un incendio y reconstruido más tarde con algunas modificaciones, aunque respetando la misma planta. El altar fue levantado en el lugar donde había estado situado el anterior. Sobre el templo núm. 4 de Kition se construyó un nuevo templo fenicio, después de ciento cincuenta años de abandono, desde el año 1000 a la mitad del siglo VIII aproximadamente, sobre los cimientos del templo de finales de la Edad del Bronce, introduciendo sin embargo importantes cambios[11].

El templo B de Cancho Roano se encuentra en excelente estado de conservación, pues su estructura fue cuidadosamente mantenida. Tenía muros de más de un metro de altura derrumbando las paredes hacia el interior, formando un estrato que luego fue apisonado y nivelado. La planta y el tamaño de este santuario son similares a los del anterior. Tenía también habitaciones adosadas. La fachada principal se orientaba, igualmente, al este. La puerta de acceso estaba dividida por un poste central. Comunicaba a una sala rectangular muy similar a la que se encontraba delante del *sancta sanctorum* del edificio superior. Una puerta conducía a la sala principal, colocada exactamente debajo de la equivalente del edificio superior. En el centro se levantó un altar con forma de lingote. Esta sala fue amortizada con los adobes de las paredes, y el altar fue recubierto con una gruesa capa de tierra. La planta general del edificio nuevo superior se adaptó al plano preexistente. El *sancta sanctorum* conservó las mismas dimensiones, y se levantó un pilar que desde el altar llegaba a la planta superior.

El monumento primitivo fue destruido intencionadamente y rellenado con el material de las paredes, apisonado, formando una plataforma sobre la que se levantó el edificio B.

En Cancho Roano y debido a la meticulosidad de las excavaciones y al fino estudio de S. Celestino, se puede seguir la sucesiva historia del santuario, del que se desconoce la divinidad titular. Sería la misma para cada uno de los tres edificios superpuestos. En los rituales en su honor, la comida y la bebida eran parte importante, como lo indican

[11] *Ibíd.*, 108-109, 117.

los cuarenta molinos banquiformes, algunos de ellos de gran tamaño, en función de la elaboración de tortas, panes y dulces, consumidos por los peregrinos u ofrecidos a la deidad. Algunos exvotos ibéricos muestran a personas que portan en sus manos panecillos o tortas[12]. Las piezas de telar y las fusayolas indican que se fabricaban en el santuario textiles que se ofrecían a la divinidad, como lo prueban las fíbulas del santuario de Sanlúcar de Barrameda[13]. También el personal del templo, o la deidad, si es que había alguna imagen —de lo que no hay prueba fehaciente—, necesitaba renovar los vestidos, que igualmente se podían vender a los peregrinos. El santuario recibía dones en especie, como aceite, vino, y otros alimentos, entregados quizás a modo de contribución, y que eran pesados y tasados. La prostitución sagrada era también parte del ritual.

En Italia, el complejo de Poggio Civitate (Murlo, Etruria) es el conjunto que ofrece mejores puntos de referencia con Cancho Roano, como apuntó hace algunos años M. Almagro. El primer conjunto fue levantado alrededor del año 650 a.C., en época orientalizante, y se incendió fortuitamente entre los años 610 y 600 a.C. Inmediatamente después, 600 y 590, estos edificios fueron sustituidos por un complejo de grandes dimensiones, durante el arcaísmo. Por razones aún no bien conocidas estos edificios arcaicos, al igual que en Cancho Roano, fueron demolidos y ritualmente enterrados entre los años 550 y 530 a.C. Estos conjuntos tenían, como Cancho Roano, quizás una función múltiple: religiosa, política y civil. La hipótesis de trabajo de que Murlo fuera el lugar de reunión de una liga está desechada hoy completamente. Al igual que sucedió en Cancho Roano, los edificios de época arcaica fueron demolidos y desmantelados a propósito. Las terracotas arquitectónicas, que no aparecen en Cancho Roano, fueron recogidas y arrojadas a los fosos de defensa, tapados con piedras y tierra, lo que indica su sellado deliberado. En Cancho Roano el canal se llenó de fragmentos cerámicos. En Murlo, algunos fragmentos fueron desparramados y sepultados. Otras terracotas se enterraron en lugares diferentes. Se ha pensado que se actuaba así cumpliendo determinados ritos mágicos parecidos a los seguidos por Rómulo en la fundación de Roma, lo cual no se puede descartar, y que se hiciera del mismo modo en Cancho Roano.

En la zona más antigua del período orientalizante se han encontrado gran cantidad de vajillas de cocina y grandes *pithoi* hincados en el

[12] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, 105, fig. 50.
[13] *Ibíd.*, 108.

suelo, fechados en el siglo VII a.C. En Cancho Roano, las ánforas sustituyen a los *pithoi*, que almacenarían alimentos secos, salados o conservados[14]. El mayor número de objetos de vajilla son copas para beber, que en Cancho Roano son copas de tipo Cástulo, utilizadas para la bebida. En ambos conjuntos debían de celebrarse banquetes importantes. En el conjunto del período orientalizante de Murlo han aparecido objetos de lujo, como joyas, marfiles, bronces y piedras preciosas, y dados, al igual que en el santuario hispano. Estos objetos podían pertenecer al jefe tribal o reyezuelo de Murlo, y al sacerdote o sacerdotisa principal de Cancho Roano. La placa de marfil de este último lugar[15], decorada con el árbol de la vida, formado por palmetas de cuenco serpenteante, cubría un mueble de lujo, trono o sillón, y recubría los asientos de los ricos y de los monarcas fenicios, judíos o asirios. El sillón de la tumba 79 de Salamina de Chipre, fechado en el siglo VIII[16], tiene placas de marfil, así como las cabeceras de camas o los respaldos de la sillas hallados en el fuerte de Salmanasar III (858-824). Otro elemento típicamente fenicio de Cancho Roano, como ya se ha apuntado, es el suelo teñido de color rojo.

En ambos conjuntos —el etrusco y el hispano— el marfil se trabaja por artesanos autóctonos, como se hizo en Nimrud[17]. La decoración del marfil de Cancho Roano es típicamente fenicia y se debe muy probablemente a un artesano fenicio radicado en la península Ibérica, o quizás probablemente adscrito al santuario.

Se ha pensado que las salas amplias del lado norte del santuario de Murlo fueran salas de reunión. Para Cancho Roano se ha propuesto que las habitaciones, que rodeaban el atrio donde se situaba el altar, estarían destinadas a recibir o almacenar ofrendas. En Murlo, las instancias de tamaño desigual se distribuyen en las paredes del conjunto. Se ha pensado que serían lugares de trabajo, comedores, o almacenes, pero sin pruebas inequívocas al respecto hasta el momento presente. A diferencia de los edificios del período orientalizante de época arcaica, en Murlo fueron saqueados antes de la destrucción. La técnica edilicia de la etapa arcaica fue fina, y se asemeja a las estructuras del período

---

[14] M. Almagro-Gorbea, «La alimentación en el palacio orientalizante de Cancho Roano», *Homenaje a M. Ponsich. Gerión, Anejos*, III, Madrid, 1991, 95-128.

[15] J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses*, 304-305.

[16] V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus. Homeric, Hellenistic and Roman*, Londres, 1969, 92-98, láms. 42.IV-VIII.

[17] M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, Londres, 1966, 488-507, figs. 381-413.

orientalizante, igual que en Cancho Roano. De lastras del tipo de las encontradas en Murlo no hay restos en Cancho Roano.

Los restos de los edificios del período orientalizante en Murlo[18] se levantan sobre el complejo arcaico, al igual que en Cancho Roano, donde también se documenta una superposición de edificios. Esta circunstancia capital emparenta estos dos importantes conjuntos sacros, el etrusco y el hispano. En ambos casos, el altar se encuentra en el interior. No hay que olvidar que los santuarios formaban parte del palacio, como el templo de Salomón en Jerusalén, y en Ugarit. El segundo templo de Jerusalén, construido después del destierro, se levantó, incluso el altar, sobre el plano del destruido templo de Salomón (Esdr., 3, 3; 5, 2, 13, 15-16).

En Murlo, las habitaciones rectangulares recorrían el muro adosadas a su cara interna. El gran espacio de patio interior de Murlo está al aire libre, y en Cancho Roano está ocupado por el edificio de tipo oriental. En ambos conjuntos hay un altar rectangular. La interpretación que hicimos en su día[19] como altar de sangre se basaba en las primeras excavaciones, y creemos que hoy no se puede mantener.

En el conjunto de época arcaica de Murlo hay un pozo, al igual que en Cancho Roano. Murlo es rico en terracotas de acróteras y en cerámicas arquitectónicas, así como en lastras decoradas con escenas de banquete, de carreras de carros y de procesiones que posiblemente formaban parte del ritual. Cancho Roano carece de estas representaciones. Sin embargo, en ambos conjuntos las plantas son muy parecidas en esencia. Debo esta indicación al prof. J. Martínez Pinna, a quien agradezco mucho sus sugerencias y la bibliografía incorporada al texto. Las plantas de los santuarios de Pyrgi y de Gravisca son diferentes[20]. Estos dos santuarios y el de Cancho Roano son extraurbanos.

Los fenicios podían estar interesados en el sur de la Extremadura hispana para obtener el oro nativo del Tajo[21], o el estaño superficial (Plin., 34, 156). El influjo etrusco[22] llegaría a esta región vía Cádiz. Los etruscos estarían interesados en los mismos metales. La abundancia

[18] K. M. Philips, «Poggio Civitate», *Case e palazzi d'Etruria*, Milán, 1985, 64-154. Importante para el tema es el trabajo de M. Almagro-Gorbea «Tartessos desde sus áreas de influencia: la sociedad palacial en la Península Ibérica» en J. Alvar y J. M. Blázquez (eds.), *Los enigmas de Tarteso*, Madrid, 1993, 139-161.

[19] J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, 235-238.

[20] F. Boitani, «Il santuario di Gravisca», *Case e palazzi d'Etruria*, 141-142.

[21] J. Fernández Nieto, «Aurifer Tagus», *Zephyrus*, 21-22 (1970-1971), 245 y sigs.

[22] J. Remesal y O. Murso (eds.), *La presencia de material etrusco en la Península Ibérica*, Barcelona, 1991.

de oro en el período orientalizante etrusco[23] presupone unas relaciones muy estrechas, quizás por intermediación de los fenicios, con los centros ricos en oro. El primer productor era Tartesos (Estr., 3, 2, 8).

En un minucioso trabajo acerca de la función del edificio de Cancho Roano, F. López Pardo ha planteado la hipótesis de que se trate de un palacio de un jefe indígena, o bien de un «santuario-lugar de comercio fenicio»[24]. No cabe duda de que la fábrica del edificio es típicamente fenicia, con su principal paralelo en los almacenes de Al Mina, en la costa sirio-palestina. Fenicios son también la mayoría de los materiales encontrados en Cancho Roano. No cabe duda de que este comercio o intercambio se hacía con las colonias fenicias del sur, principalmente Huelva, lo que no excluye la distribución de material griego (especialmente cerámica ática) desde Gades hasta Cancho Roano y de aquí a otras zonas del interior peninsular.

Lo que parece indudable es la función económica de Cancho Roano, donde, de mano de los fenicios, se capitaliza el control administrativo y la distribución de metales preciosos y de materiales ricos como piedras semipreciosas, marfil, etc. Las pequeñas y robustas habitaciones de Cancho Roano estarían destinadas a almacenar productos de alto valor. ¿Esta función económica es incompatible con la idea de que Cancho Roano sea un santuario? No, pues precisamente una de las formas de colonización económica de los fenicios, constatada en numerosos puntos del Mediterráneo Central y Oriental (Delos y Beirut), consiste en levantar un santuario en medio de un territorio indígena que desean controlar. Este modelo se puede aplicar a Cancho Roano, cercano a Medellín, verdadera plaza fuerte que, por su ubicación, es la llave que abre el paso de los cotos mineros hacia la Meseta, conectándolos a su vez con la minas de cinabrio de Almadén. Cancho Roano capitalizaba la explotación argentífera de más de veinte yacimientos, así como el oro aluvial de los ríos Jerte, Alagón y Arrago[25].

Otra característica de Cancho Roano es, a tenor de las excavaciones, su corto período de actividad, durante un siglo aproximadamente. Si, tal como parece, el recinto fue utilizado luego como quemadero de cadáveres, no parece extraño que el edificio tuviera antes una función sagrada. Hasta qué punto lo sagrado era preponderante sobre lo económico, o viceversa, lo económico sobre lo religioso, no se puede sa-

[23] M. Cristofani y M. Martelli, *L'Oro degli etruschi*, Novara, 1993.

[24] F. López Pardo, «Sobre la función del edificio singular de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, Badajoz)», *Gerión*, 8 (1990), 141-162.

[25] *Ibíd.*, 154.

ber con precisión. Pero no cabe duda de que el elemento religioso, y en consecuencia la función del templo, era importante, ya como mecanismo de implantación cultural fenicia, ya como lugar de culto. La aparición de las aras sobrepuestas en cada una de las tres fases del edificio sólo puede ser entendida como un elemento religioso.

El edificio, en fin, es de fábrica fenicia y el funcionamiento del lugar fue también de tipo fenicio, al menos en los primeros tiempos. Por tanto, es posible argumentar que en el contexto de la expansión y aculturación económica y religiosa fenicia, se diera también la prostitución sagrada, pues éste es un rasgo característico de la religión fenicia. Esta afirmación recibirá refrendo cuando se descubra algún elemento cultual más preciso o cuando se confirme el nombre de la diosa titular del lugar, que pudo ser perfectamente Astarté[26].

Apuntamos como hipótesis de trabajo que la falta de evidencias religiosas en el lugar puede deberse a un cambio de función del edificio transcurrido el tiempo, de modo que se diera más importancia a la función económica distributiva que a la religiosa. Este basculamiento funcional se pudo deber, sencillamente, a un «cambio de manos» en la administración y gobierno del edificio, es decir, que pasara de manos fenicias a manos indígenas, cambiando así también sus rituales, y, transcurrido el tiempo, pasando los objetos religiosos fenicios a ser objetos suntuarios susceptibles de ser cambiados como simple mercancía preciosa. El posterior abandono del edificio, por causas desconocidas (aunque sin duda subyace una razón económica), y su casi seguro expolio ya en época antigua hacen que, al día de hoy, sea difícil plantear hipótesis seguras sobre su función precisa, ya que incluso es posible que tal función cambiara con los años.

S. Celestino ha publicado recientemente un artículo que es una puesta al día del yacimiento en el que aporta novedades importantes, resultado de las últimas excavaciones. La excavación en extensión de la zona exterior del santuario ha permitido descubrir, en lugar de una necrópolis, una serie de habitaciones rectangulares que rodeaban el edificio central. Las zonas oriental y meridional estaban arrasadas y no han

---

[26] Estando en prensa el presente artículo, hemos tenido noticias de la próxima publicación de un trabajo de L. Gasperini («Presenze ellenofone nel Brundisino», *Il Territorio Brundisino dall'età messapica all'età romana. Atti del IV Convegno di Studi sulla Puglia Romana*, 1998, 68-71), quien edita una inscripción griega que muy probablemente menciona a las esclavas o hieródulas de Afrodita, con alusión a un santuario de la diosa, donde se practicaba la prostitución sagrada. El autor hace también referencia a la prostitución sagrada en Locri (D. Musti, *Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Nápoles, 1977, 65-71).

dado casi material, el resto de las zonas ha proporcionado un riquísimo material, de marcado carácter ritual o de culto. Estas estancias estaban separadas del edificio central por un pasillo de 2 m de anchura, pavimentado de arcilla roja. Los espacios de las zonas norte y oeste se encontraban en excelente estado de conservación, los alzados eran de adobe enlucidos de cal, sobre basamentos de piedra. Los suelos estaban pavimentados de arcilla roja. El material se conservaba *in situ* y permite sacar conclusiones sobre el significado del conjunto.

Las estancias de la zona norte han proporcionado muchos objetos de bronce, destacando los jarros y braseros de bronce asociados a ánforas con restos de vino y de cereales; una vajilla completa de platos, vasos, cuencos y ollas de producción local, dados de hueso, botones de bronce, cuchillos afalcatados de hierro, etc. En el sector oeste apenas se recogieron objetos de bronce. Destacan varios telares en dos habitaciones, asociados a fusayolas, agujas, pesas de telar, etc. También se recogieron ánforas y vasos cerámicos de los más variados tipos, cerámicas áticas, vasos rituales, o placas rematadas con animales. Igualmente se hallaron ponderales de bronce y plomo en las estancias occidentales, que completan las pesas halladas en el edificio central, que prueban la actividad comercial de esta comunidad. En una estancia se halló un caballo de bronce enjaezado. Celestino interpreta estas habitaciones, apoyado en el material hallado, como verdaderas capillas donde se depositaban las ofrendas de los rituales.

El muro de los sectores norte, sur y oeste estaba rematado por una rampa de arcilla roja como protección. El color rojo de la arcilla prueba que se trata de un edificio fenicio. En el sector oriental, que es la fachada principal, se levantaron unas estructuras arquitectónicas, que dan al edificio un aspecto más monumental. Una gran terraza recorre todo este tramo, al igual que la que recorre el edificio principal. La entrada al edificio se halla en esta terraza y se encuentra flanqueada por dos torres poligonales. Esta entrada monumental está coronada por dos grandes piedras de granito que dan acceso al patio oriental. Son importantes el patio oriental, edificio B, y las habitaciones principales del santuario, que describen las estructuras más antiguas. En el centro del patio se encuentra un pozo relleno de restos de la construcción del edificio. El pozo, vaciado, se llenó de agua procedente de una vena, que recorre diagonalmente el yacimiento. Precisamente, el agua desempeña un papel importante en los santuarios fenicios, como parte del ritual. Los espacios inferiores confirmaban la existencia de un edificio de fecha anterior, con un patio anterior.

En el centro de la habitación central del santuario, que es un espacio amplio y cuadrado, se levantó un pilar de adobe, que señalaba el

eje de la construcción. El suelo era de un color rojo vivo, y pertenecía a un santuario anterior. Debajo del pilar se halló un altar de adobe, relleno de cenizas y de carbones, de forma de piel de toro extendida, que han aparecido en otros santuarios y necrópolis tartésicas. El suelo de la habitación era de color rojizo. La fachada principal de Cancho Roano B estaba orientada al Este, como todas las estructuras principales del santuario. Cancho Roano B tenía suelos rojizos y conserva los tramos de las paredes encaladas, algunas de hasta un metro de altura. Este edificio ha dado escaso material.

Bajo el suelo de Cancho Roano B apareció un estrato de derrumbe con adobes y pequeñas piedras de un edificio, Cancho Roano C, que se apoya en la roca virgen, de suelo intensamente rojizo y alzado de adobes encalados de blanco. En la esquina sureste de la estancia, una estructura de adobes escalonados se ha interpretado como altar de ofrendas, con tres peldaños pintados de blanco. Debajo del citado altar de piel de toro, se descubrió un nuevo altar, Cancho Roano C, que es un círculo perfecto, de 1,10 m de diámetro, del que parte un triángulo isósceles, muy cerrado, que enmarca un cuenco de cerámica local incrustado en el relleno. El interior del círculo es abombado y el líquido depositado en el cuenco correría hacia el orificio que comunicaba con el vaso cerámico. Piensa S. Celestino que estos altares iban asociados a sacrificios de animales. La sangre de las víctimas se recogería en el recipiente. El hallazgo de óxido de hierro en el interior parece señalar, según este autor, que se trata de un ritual simbólico más bien que real. En el extremo opuesto al altar escalonado de ofrendas se encontraba un vasar pintado de blanco con tres pequeñas oquedades circulares que recibían jarros de bronce, hallados en número elevado por todo el yacimiento.

Un foso rodeaba el edificio, dejando sólo al este un espacio de 6 m, para permitir la entrada del edificio. El foso mide 2,10 m de longitud, 4 m de anchura y 3 m de profundidad. El foso está excavado en la roca virgen. Los tramos varían según la topografía. El tramo occidental es más ancho y profundo para almacenar mayor cantidad de agua. En este tramo se construyeron una serie de presas de piedra para poder recoger mayor cantidad de agua. El foso tenía un pozo en la parte oriental y algunas fosas algo profundas para captar agua de la vena que recorre el yacimiento. Creemos que el foso indica claramente la importancia que tenía el agua en los rituales del santuario, como en todos los templos fenicios.

El foso tenía tres estratos bien individualizados. En superior era de época romana. El segundo estaba separado del anterior por una capa

de limo. Contenía restos de adobes, carbones y piedras fechados en la etapa final del santuario, en su mayoría procedentes de las estancias laterales y del edificio principal. Junto a cerámica ática, se recogieron dos betilos. El tercer estrato, que era el más antiguo, dio una gran cantidad de material, como pequeños vasos de fabricación indígena, ánforas, grandes vasos y gran cantidad de huesos de animales, cabras y ovejas en su mayoría y diecisiete équidos, y armas.

El santuario se levantó junto al arroyo Cigancha, que tiene agua todo el año. Cancho Roano es un gran santuario fenicio que ha sido reconstruido, superpuesto, tres veces y es posible hacerse una idea aproximadamente exacta de las ofrendas y de los rituales. Está excavado muy bien e interpretado por S. Celestino.

Capítulo VII

Temas religiosos en la pintura vascular tartésica e ibera y sus prototipos del Próximo Oriente fenicio

En la actualidad es posible conocer mejor las pinturas vasculares tartésicas e iberas y sus prototipos del Próximo Oriente fenicio. El tema fue tratado, centrándose en la pintura vascular ibérica, hace ya muchos años, por uno de los mejores hispanistas, hoy injustamente olvidado, el profesor de la Universidad de Bonn E. Kukahn (1962), y por uno de los mejores conocedores del mundo ibérico, R. Ramos (1991; J. González, 1997), director del Museo Arqueológico Municipal de Elche. Hoy en día es posible profundizar más y aportar un número mayor de paralelos al tema, debido al nuevo material aparecido dentro de la península Ibérica, mucho mejor publicado y conocido que hace años, entre los que hay que destacar, por su carácter fundamental y por ampliar mucho el horizonte del tema, la publicación de M. Belén y de sus compañeros sobre el santuario fenicio de Carmona (Sevilla), que ellos excavaron, así como las cerámicas halladas en Lora del Río (Sevilla) publicadas por J. Remesal. Lo mismo sucede con el material procedente del Próximo Oriente, que además de aumentar ha sido mucho mejor estudiado. Reforzar la tesis presentada es lo que pretende este trabajo.

Santuario de Carmona (Sevilla)

Fila de grifos

El santuario fenicio de Carmona se encuentra enclavado en la casa-palacio del Marqués de Saltillo (M. Belén *et al.*, 1998). Estamos de acuerdo con los excavadores en que se trata de un santuario de tipo fe-

nicio, de los varios que estaban abiertos al culto en Turdetania, entre ellos Cástulo[1].

Posiblemente los devotos que visitaban este lugar sagrado eran fenicios asentados en una de las ricas vegas que abundaban en el sur de España[2]; fenicios que llegaron huyendo de la presión asiria en Siria, en Fenicia y en Palestina, representada gráficamente en los relieves asirios.

La presión asiria fue constante. Ya Tiglatpileser I (1114-1076 a.C.) intentó controlar Siria y Líbano y recibió tributos de Biblos, de Sidón y de Arvad. El poder asirio alcanzó su cumbre en el Imperio Nuevo (912-609 a.C.), cuando, al menos de un modo temporal, controló Siria y las regiones orientales de Asia Menor. Asiria deportaba a las poblaciones vencidas y las sustituía por otras.

Ashurnasirpal II (883-859 a.C.) menciona en las inscripciones sus campañas en Karkemish y en el Líbano, llegando al Mediterráneo. Cada año hizo una expedición hasta el oeste de su reino. Es el primer monarca asirio que entró en contacto con Israel. Ajab de Israel (869-850 a.C.) intervino en la coalición contra Asiria y luchó junto al ejército sirio en Carcar, 853 a.C. En 841, cuando los asirios cercaban Damasco, Jehú le envió un tributo citado en el obelisco negro de Salmanasar III; Adadninari III (810-783 a.C.) luchó contra Siria y Palestina. Recibió tributos de Palestina. Tiglatpileser III reconquistó Siria. Recibió tributos de Ajab, rey de Judá (738-735 a.C.) y de Menejen (745-738 a.C.), rey de Israel. En 738 a.C. el monarca asirio impuso una contribución de 50 siclos a 60.000 terratenientes de Israel. Venció el monarca asirio a Pecaj, rey de Israel (737-732 a.C.), según la documentación asiria e instaló en el trono de Israel a Oseas (732-724 a.C.), que fue el último monarca. Por sugerencia de Ajab de Judá (2 Re., 16, 10-11) quitó a Israel las provincias de Megiddo y de Galaad.

Salmanasar V (727-722 a.C.) conquistó Siquem y cercó Tiro y Samaría (2 Re., 17, 3-6; 18, 9-10). Sargón II (721-705 a.C.) derrotó a Tiro. Su comandante en jefe (Is., 20, 1) estuvo presente en Asdod. En 711 a.C. luchó con éxito contra las ciudades filisteas. Asentó a extranjeros en Samaría, que ha-

---

[1] J. M. Blázquez (1975a), 148-162; (1992), *pássim;* (1991), 348-354; J. M. Blázquez y J. Valiente (1981); J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y F. López Pardo (1985).

[2] M. E. Aubet (1985); (1994); J. Alvar y J. M. Blázquez (1992). La bibliografía menuda: J. M. Blázquez (1975); J. M. Blázquez *et al.* (1980); J. M. Blázquez (1989), 31-78; (1992); J. Maluquer (1969); VV. AA. (1986); H. G. Niemeyer (1982); VV. AA. (s/a); G. del Olmo Lete y M. E. Aubet (1986); D. Ruiz Mata, H. Schubart y O. Arteaga (1994), 379-470; R. Corzo (1989), 94-158; C. González Wagner (1983); J. M. Blázquez, J. Alvar y C. González Wagner (1999); VV. AA. (2000); J. A. Martín Ruiz (1995). En general V. Krings (1995); S. Moscati (1988).

bía caído en 722 a.C. Sargón II deportó a 22.290 israelitas a Mesopotamia Superior y a Media.

Senaquerib dirigió la tercera campaña contra Fenicia, Filistea y Judá. Realizó una campaña contra Jerusalén en 701 (2 Re., 18, 14-16) reinando Ezequías (715-687 a.C.). Saqueó buen número de ciudades y deportó a muchos judíos. Asahardón (680-669 a.C.) se relaciona con una deportación (Esdr., 4, 2). Recibió tributo de Manasés, rey de Judá. En 677 a.C., destruyó Sidón.

Josías de Judá reclamó las provincias de Samaría, Galaad y Galilea ya en tiempos de la decadencia asiria.

Bajo el poder de Babilonia la presión sobre Siria, Fenicia y Palestina continuó igual. Después de Karkemish y la victoria de Samen contra el ejército egipcio, Nabucodonosor de Babilonia controló toda Siria y Palestina (Jr., 46, 2-6). En el año 597 a.C., cayó Jerusalén en poder del monarca babilónico (2 Re., 24, 6-15; 2 Cr., 36, 9-10). El rey Joaquim de Judá (598-597 a.C.) fue deportado a Babilonia con los nobles y cierto número de ciudadanos. En 588 Nabucodonosor se vio obligado a sitiar por segunda vez Jerusalén, pues el rey de Judá, Sedecías (597-587 a.C.), quiso sacudirse el yugo de Babilonia. Jerusalén fue tomada en 587 (2 Re., 25, 1-2; 2 Cr., 36, 11-14; Jr., 39, 1-7). La ciudad fue saqueada, el rey de Judá cegado y deportado cargado de cadenas a Babilonia.

Todos estos acontecimientos, que tienen por escenario Siria, Fenicia y Palestina, explican satisfactoriamente la colonización fenicia y siria de Occidente.

Desde muchos siglos antes, los monarcas de las ciudades-estado del interior del Creciente Fértil habían tenido la tendencia a conquistar el Líbano, por su riqueza en maderas, y a llegar al Mediterráneo, como el soberano acadio Sargón (2334-2279 a.C.), Naramsin (2254-2218 a.C.), Ennannatum de Lagas (2429-2405 a.C.) y Gudea, príncipe de Lagas (2200 a.C.). Estos dos últimos importaban madera del Líbano y los dos primeros lo conquistaron. Las fuentes neosumerias de la III dinastía de Ur (2112-2004 a.C.) se refieren al control del país donde talaban los cedros.

Esta presión ha quedado gráficamente bien representada en los relieves asirios: batalla con infantería y carros ante una ciudad y asalto con arietes a la muralla[3]; entrega de tributos de Tiro[4], siglo IX a.C.; saco de

---

[3] H. Frankfort (1970), fig. 147; P. Amiet (1980), figs. 107-108, siglo IX a. C.

[4] H. Frankfort (1970), fig. 156; P. Amiet (1980), figs. 614, 616, 617. También el famoso obelisco de Salmanasar III con la sumisión de Jehú de Israel y la aceptación de su tributo y

Hamaan (H. Frankfort, 1970, fig. 172) y capitulación de la ciudad de Laquish en Judea *(ibíd.*, fig. 166) ante Senaquerib en 700 a.C.

Interesan al contenido de este trabajo las pinturas de varios *pithoi* de Carmona, depositados como material votivo en el santuario, ya ellos o su contenido. La cronología del yacimiento va de la segunda mitad del siglo VII a los comienzos del V a.C.

Los *pithoi* depositados eran tres. La zona central del llamado por los excavadores *pithos* A va decorada con un friso de cuatro grifos alados, con falderín entre las patas delanteras, que marchan de perfil, de derecha a izquierda, entre flores y capullos de loto. La cabeza es pequeña, todos caminan de perfil, el pico es doblado y puntiagudo, el cuello esbelto y el rabo de bóvido levantado con la punta doblada. Posiblemente, el artesano quiso representar grifos y no un simple ser fantástico (M. Belén *et al.*, 1998, 145-151, figs. 13-15). El paralelo más próximo a la fila de grifos del *pithos* A del santuario de Carmona es la de grifos del cinturón de La Aliseda (Cáceres)[5], obra fabricada en torno al 600 a.C., en un taller fenicio, posiblemente asentado en Cádiz o en el castillo de Doña Blanca en las proximidades de Cádiz.

Filas de grifos, alados, sin falderín, en este caso, aplastando a un enemigo vencido y caído en tierra, se representan en una placa de marfil del fuerte de Salmanasar III, en Nimrud[6]. Aquí la decoración del cuello de los grifos es muy parecida a la de los grifos de Carmona. La composición de la placa de marfil de Nimrud se repite en otras dos páteras halladas en Chipre, como en una pátera de plata de Idalion, hoy en el Museo del Louvre de París. En esta pieza los grifos alternan con esfinges[7]. La pátera pertenece al período III chiprofenicio de la clasificación de Markoe, fechado por este autor entre la última década del siglo VIII y el primer cuarto del siglo VII a.C.

---

de otros en cuatro paneles, P. Amiet (1980), 105, fig. 157 y fig. 593 con la entrega del botín de una ciudad conquistada por Tiglatpileser III; fig. 167 con el asalto de una ciudad por el ejército de Senaquerib; figs. 170-171 con la derrota de los elamitas. Es fundamental C. Herzog y M. Gichon (1997), *pássim*.

[5] A. Blanco (1996), 54-62; J. M. Blázquez (1988), 219-220; G. Nicolini (1990), 503-506, láms. 179-181c.

[6] M. E. L. Mallowan (1996), 570-571, fig. 521, según el autor son cabezas de halcones. G. Markoe (1985), 36-38.

[7] G. Markoe (1985), 151, 170-171, 244-245. Decora el mango de un espejo hallado en una tumba de Palaepaphos, fechada el final del siglo XIII a.C.

Palmetas, esfinges y lucha de héroe con león

En este cinturón, una de las piezas cumbres de la orfebrería hispana de toda la Antigüedad, algunos temas decorativos siguen prototipos orientales traídos por los fenicios. Antes de seguir adelante conviene referirse a ellos, ya que son posiblemente los más antiguos en Occidente, y por haberse mencionado la fila de grifos como paralelos próximos para la decoración del *pithos* de Carmona.

La palmeta de cuenco de cepillo del cinturón de La Aliseda ofrece un impresionante paralelo con algunas palmetas de cuenco de cepillo que forman el árbol sagrado de la pátera de plata hallada en Kurion, en la actualidad en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (G. Markoe, 1985, 177-178), perteneciente al mismo período y fecha que la pátera anterior.

Las palmetas de cuenco de cepillo como las del cinturón de La Aliseda son muy frecuentes en las páteras fenicias. Una de las más significativas corona un árbol sagrado con cabras rampantes en una pátera de bronce encontrada en Fortessa en la actualidad depositada en el Archaeological Museum, Heracleion, en Creta *(ibíd.*, 156, 163-164, 283, Cr 1), datada en el II período de Markoe. Una palmeta de cuenco de cepillo sobre el árbol sagrado se encuentra, igualmente, en la pátera de bronce de Arkades conservada en el mismo museo *(ibíd.*, 167-168, Cr 12), fechada en el III período de Markoe (710-675 a.C.). En una pátera de plata, hallada en Amathus, guardada en el British Museum de Londres, también datada en el III período, el árbol sagrado está formado por dos palmetas de cuenco de cepillo superpuestas *(ibíd.*, 172-174, Cy 4). Este tipo de árbol sagrado con palmetas de cuenco de cepillo se repite en la pátera de plata encontrada en Kurion a la que nos referimos más adelante *(ibíd.*, 256, 258-259, Cy 8). Un árbol sagrado formado por dos palmetas de cuenco de cepillo superpuestas entre esfinges decora un escarabeo de ónix del Museum of Fine Arts de Boston *(ibíd.*, 371, Comp 17).

La pieza más original, una gigantesca palmeta de cuenco rellena esta vez de flores de loto, con dos grifos en el interior, es una placa de marfil hallada en Nimrud (M. E. L. Mallowan, 1966). Estas palmelas de cuenco de cepillo, muy estilizadas, forman árboles sagrados en la pintura vascular de Chipre, como sobre el cuello y la panza de una gran ánfora del Cyprus Museum de Nicosia, perteneciente al *bichrome* IV-V (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 84-88).

Una variante de estas palmetas de cuenco, aquí con flor de loto en el interior, se encuentra sobre los hombros de una gran ánfora de la

misma clase y del mismo museo de Chipre *(ibíd.,* 124). Un paralelo muy exacto para la palmeta de cuenco de cepillo del cinturón de La Aliseda se documenta en un jarro del período *bichrome* V, hoy conservado en el Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 134-135). Palmeta de cuenco con flor de loto sobre un triángulo corona el árbol sagrado entre cabras rampantes de la clase *bichrome* IV publicado hace muchos años por Olmefalsch-Richter *(ibíd.,* 199).

Una variante de las palmetas de cuenco de cepillo con puntas dobladas hacia afuera se pintó, dos veces, en el jarro de la clase *bichrome* IV, del Ashmolean Museum de Oxford *(ibíd.,* 206-207). Las palmetas de cuenco de cepillo están también representadas en la orfebrería etrusca de período orientalizante. Baste recordar el pectoral de la tumba Regolini-Galassi, en torno al 650 a.C., y la lámina de brazalete, piezas a las que nos referiremos más adelante.

Las palmetas de cuenco de cepillo del cinturón de La Aliseda son las más antiguas de Occidente. Estas piezas son importantes para la decoración del piso de una tumba de Galera (Granada) de fecha muy posterior, siglo IV a.C. En el cinturón de La Aliseda se colocó un segundo tipo de palmetas de cuenco, esta vez sin cepillo en el interior. Estas filas de palmetas siguen un prototipo con la variante de que unas veces se tocan y otras son secantes, como en un ánfora de la clase *bichrome* IV guardada en el Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 81).

Esta composición se repite idéntica, sin motivos florales en el interior, en un marfil de Nimrud (M. E. L. Mallowan, 1966, 102). No es extraño que temas de la cerámica ibérica o tartésica tengan paralelos en los marfiles de Nimrud, donde trabajaban artesanos fenicios y sirios para los monarcas asirios, según Barnett. Artesanos fenicios y sirios son los artífices, según A. Blanco, del grupo más antiguo de marfiles de Carmona. Los bronces de El Berrueco (Salamanca), siglo VII a.C., como señaló en su día A. Blanco, tienen un paralelo impresionante en una diosa del fuerte de Salmanasar III, con un disco sobre el vientre, rodeada de flores de loto y con el peinado de la diosa egipcia Hator, todo como los bronces salmantinos.

En la decoración del cinturón de La Aliseda hay otros dos temas que deben ser tratados con más detenimiento de lo que han sido hasta ahora, pues arrojan mucha luz sobre los influjos orientalizantes en Occidente, bien patentes en las piezas que se estudian en este trabajo.

El primero es la fila de esfinges aladas sin falderín entre las piernas, con la tiara egipcia sobre la cabeza alternado con toros subidos a un plinto. Esta composición se encuentra en uno de los cuencos de bronce de la famosa gruta de Zeus en el monte Ida en Creta, hoy depositado, al igual que las restantes piezas de este fabuloso conjunto, en el ci-

tado Museo Arqueológico, Heracleion (G. Markoe, 1985, 156, 164, Cr 3), perteneciente al II período de Markoe (750-700 a.C.)[8]. En el anillo central de la mencionada pátera de Idalion alternan grifos alados con esfinges aladas, sin falderín y sin corona egipcia sobre la cabeza, exactamente igual que en el cinturón de La Aliseda.

Una fila de esfinges aladas sin falderín y sin corona egipcia sobre la cabeza decora el anillo superior de una pátera de bronce de procedencia desconocida, hoy en el Ashmolean Museum de Oxford, datada por Markoe *(ibíd.,* 156, 210, Ir 3) en el período IV (675-625 a.C.) y el anillo superior de una segunda pátera, también de bronce, igualmente de procedencia desconocida, del Museum für Kunst und Gewerbe de Hamburgo *(ibíd.,* 158, 212, Ir 8), de la misma fecha que el cuenco anterior.

Un grupo muy significativo del cinturón de La Aliseda está formado por el héroe, de pie, en lucha con un león rampante, lucha que, cuando se representó en La Aliseda, llevaba muchos siglos de moda[9].

Los artesanos fenicios han colocado este motivo en los grupos de combate con monstruos que decoraban los anillos de sus páteras, como en la citada de Idalion. Aquí el héroe es alado y ataca a la fiera rampante con espada. Héroes clavando la espada en el pecho del león, o sujetándolos por las patas delanteras, se documentan en la mencionada pátera, segunda pieza procedente de Idalion, del Museo del Louvre. En el círculo central de la citada pátera de Kurion, el héroe, tetráptero, y de pie, hunde su lanza en el cuerpo del león rampante. Un varón de pie, ayudado por su perro, ataca con una espada a un león rampante en la pieza recogida en la tumba Bernardini de Praeneste, hoy en el Museo de Villa Giulia de Roma *(ibíd.,* 191, 192, E3) y en una segunda pátera de Caere de la misma fecha, en torno al 650 a.C., en la actualidad en el Museo Gregoriano Etrusco del Vaticano[10].

El tema se documenta siglos antes en Ras Shamra. El héroe, de pie, clava la lanza en un león rampante auxiliado por un acompañante, que clava un puñal en la espalda de la fiera *(ibíd.,* 355, comp. 1 Rasman). Héroes caídos a tierra, protegidos por cascos y escudos, atacan con espada a leones, que les acometen, varias veces, y los enfrentan de

---

[8] Sobre las esfinges y grifos: G. Markoe (1985), 34-36. En los marfiles de Carmona, A. Blanco (1996), 173-176.

[9] P. Amiet (1980), fig. 762, en torno al 2250; fig. 759, hacia el 2400; H. Frankfort (1970), fig. 69, estilo protodinástico.

[10] G. Markoe (1985), 194-196. M. Cristofani y M. Martelli (1983), 264, fig. 42. Como ya señaló A. Blanco (1996, 74) en el pectoral de la tumba Regolini-Galassi se repiten tres motivos hallados entre los fenicios de Occidente: las palmetas de cuenco de cepillo, el héroe en lucha con el león y la hilera de grifos (M. Cristofani y M. Martelli, 1983, 263, fig. 35).

rodillas otras veces, en un escudo de bronce hallado en la gruta de Zeus en el monte Ida *(ibíd.*, 369, Shamra).

Una de las piezas más significativas de este tema es un cuenco de bronce de la antigua colección Layard. Al héroe unas veces se le representa entre dos leones rampantes y otras clavando la espada en el cuerpo de la fiera *(ibíd.*, 357, comp. 3).

El paralelo más exacto para el grupo del cinturón de La Aliseda, sin embargo, se encuentra en el anillo central de la pátera de plata, de origen desconocido, hoy en el Rijksmuseum van Oudheden, de Leiden, fechada entre los años 710-675 a.C., según Markoe *(ibíd.*, 156, 201, E13).

El cinturón de La Aliseda tenía, muy probablemente, carácter apotropaico, al igual que todos los cinturones anchos con gran placa que llevaban ciertos varones en los bronces ibéricos, el hombre en lucha con el grifo de Obulco (Porcuna, Jaén), el guerrero de Pozo Moro (Albacete), de Illici (Elche, Alicante) y el ancho cinturón de Maquiz (Jaén), etc.

El origen sagrado de estos cinturones es de origen iranio, carácter sagrado que pasó a los judíos *(Testamento de Jacob)* y a los fenicios que introdujeron este carácter en el Occidente. Debido a esto, en el cinturón de La Aliseda los grifos, esfinges, palmetas y el héroe en lucha con el león tendrían, muy probablemente, carácter apotropaico, como lo tendrían la esfinge alada debajo del sol, también alado, de la sortija de Andújar, siglos VII-VI a.C., o el grifo, del siglo VI a.C., de una tumba de la necrópolis de Huelva.

Fila de monstruos y toros de Lora del Río (Sevilla)

La decoración central de un fragmento de *pithos* de Lora del Río (Sevilla) (J. Remesal, 1975, 3-7), de la misma fecha aproximada que el *pithos* A de Carmona, es un paralelo temático para esta última pintura. Un ser fantástico, no grifo, a juzgar por la cabeza alada, con cola levantada y la extremidad enroscada, camina entre dos animales, uno de los cuales, el posterior, es un toro, que huele una flor de loto.

Grifos, esfinges y toros son los seres preferidos de los artesanos fenicios del período orientalizante en todo tipo de objetos.

Anillos de filas de toros decoran, con mucha frecuencia, las páteras fenicias, como las de bronce procedentes de Francavilla Marítima, Calabria (G. Markoe, 1985, 161-162, Ca 1, 80-81, 143, 156), datados en el período III de Markoe; de la cueva de Zeus, en el

monte Ida de Creta, hoy en el Museo Arqueológico, Heracleion, de Creta *(ibíd.*, 156, 164-167, Cr 4), obra de artesanos fenicios, según Dunbabin (1957), fechada por Markoe entre finales del período II de su clasificación (750-700 a.C.) y los inicios del III (710-675 a.C.); de Esparta (?), en la actualidad en el Louvre de París, datada en el período II de Markoe (G. Markoe, 1985, 156, 207, 208, G 8); de procedencia desconocida, conservada en el Fitzwilliam Museum de Cambridge *(ibíd.*, 218, 342, 343, U 2), fechada en el período II de Markoe; igualmente de procedencia desconocida, del Iran Bastan Museum de Teherán *(ibíd.*, 262, 344, U 2), del mismo período. Esta pieza es importante por representar un león entre dos toros, en la pintura de Carmona el toro marcha detrás de un monstruo; de Nimrud de la antigua colección Layard *(ibíd.*, 356, comp. 2), en el segundo anillo del cuenco el toro sigue a un grifo alado, posiblemente como en Carmona, y por segunda vez a un grifo alado atacado por un felino.

El *kotyle* de plata encontrado en la tumba del Duce de Vetulonia *(ibíd.*, 364, comp. 10) es importante, por estar el toro oliendo aquí una palmeta detrás de un grifo alado, con la cola enroscada, todo como en la pintura del *pithos* de Carmona. Cabe recordar un último ejemplar de cuenco, esta vez de fayenza, decorado con anillo de toros, procedente de El Kurru[11].

La composición del toro oliendo una flor de loto es frecuente en la pintura vascular de Chipre. Baste recordar dos toros olfateando una flor de loto a ambos lados, por dos veces, de un motivo vegetal estilizado, de un ánfora de la clase *bichrome* IV (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 150-151). El paralelo más próximo a la pintura de Lora del Río se encuentra en un jarro, igualmente de la clase *bichrome* IV, conservado en el mismo museo[12]. Encima del animal colocó el pintor un gran rosetón. La escena es aún más completa en la parte superior de la panza de una gran crátera del British Museum de Londres, también perteneciente a la clase *bichrome* IV. En esta pieza dos parejas de toros están enfrentadas a un motivo vegetal, una gran palmeta de cuenco de cepillo que debe de ser una representación de un árbol sagrado. Los toros están rodeados de rosetas de diferentes tamaños. Entre las patas delanteras y traseras se encuentra una flor de loto invertida. Otras cuel-

[11] G. Markoe (1985), 362, comp. 8. Sobre la representación de toros en las páteras fenicias: 38-39.

[12] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 166; V. Karageorghis (1981), 138-139, fig. 105; T. Spiteris (1970), 116-117, siglo VII a.C.

gan del pie del motivo floral. Hacias ellas parecen dirigirse los bóvidos *(ibíd.,* 156-157).

MOTIVOS VEGETALES EN LOS «PITHOI» DE CARMONA

En el segundo *pithos* del santuario de Carmona, el tema decorativo consiste en un friso corrido en la parte central, entre dos anchas franjas paralelas. La decoración son sólo flores de loto, capullos y tres rosetones (M. Belén *et al.,* 1998, 151-154, fig. 35, fot. 16-17). Un tercer *pithos* va decorado con una composición parecida a la anterior, con flores y capullos entrelazados, cuatro y tres respectivamente[13]. Idéntico motivo decorativo de capullos y flores de loto, alternando, adorna el anillo superior de la citada pátera hallada en Francavilla Maritima y sólo flores de loto entrelazadas en el citado cuenco del monte Ida, en Creta. En la pintura vascular chipriota son también frecuentes estos frisos, con flores de loto más gruesas, como en el jarro de la clase *bichrome* IV y V del Museo Ermitage de San Petersburgo. Aquí las franjas, dos, son verticales encuadrando la figura central, que es un arquero lanzando su flecha hacia cielo (Karageorghis y Gagniers, 1974, 34-35); o en el jarro de la clase *bichrome* V del Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 54-55), friso de capullos y flores de loto que encuadra una *potnia therón,* que camina hacia su derecha sosteniendo en alto dos aves, patos a juzgar por la forma del pico. El mismo friso floral vertical flanquea la figura central de varón, de pie, con cabeza cubierta por un bonete, que huele una gran flor de loto acercándola con la mano *(ibíd.,* 69-70). Las flores de loto son, en la pintura vascular chipriota, mucho más anchas y los capullos mucho más estrechos y pequeños, como en el hombro de una gran ánfora de la clase *bichrome* IV hoy en el Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 78-80).

A estos ejemplares es posible añadir alguna otra pieza como el anillo de la panza de la citada crátera del British Museum de Londres.

Todavía cabe recordar como paralelos para las piezas de Carmona otros dos ejemplares de decoración vertical de flores de loto y de capullos sobre un jarro chipriota *(ibíd.,* 211) y sobre una gran ánfora de la clase *bichrome* V con idéntica decoración sobre la panza *(ibíd.,* 248).

---

[13] M. Belén *et al.* (1998), 154-157, fig. 36, fot. 18-19. En estudios de estos frisos, 157-165.

Entre los fragmentos de cerámica pintada procedentes de Lora del Río, publicados por J. Remesal, algunas composiciones completan este panorama orientalizante. Una pintura representa un árbol sagrado hecho con palmetas de cuenco superpuestas. La composición de otros dos fragmentos es de gran novedad. El motivo decorativo es un aspa de gruesos brazos. Esta decoración se repite varias veces en el exterior de un gran cuenco de la clase *bichrome* V, de forma cónica y poco profunda, del Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.*, 93-95).

Este tema se repite, formando seguramente un árbol sagrado entre esfinges afrontadas, en un ánfora de la clase *bichrome* V, del tantas veces citado Museo Chipriota de Nicosia *(ibíd.*, 127-128). En un fragmento de Lora del Río los capullos de flores de loto son muy gruesos, como los del jarro chipriota con arquero disparando al cielo. Estos dos capullos terminaban los brazos de un árbol sagrado según la acertada reconstrucción de J. Remesal.

Un motivo de Lora del Río de gran novedad es una palmeta de brazos barquiformes, con las puntas dobladas hacia el interior con motivo floral (?), posiblemente un capullo de loto de gran originalidad, en el interior, que recuerda un árbol sagrado con flor de loto en el interior entre dos toros contrapuestos de un jarro de la clase *bichrome* IV, hoy en el Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.*, 152-153). El paralelo más próximo que conocemos, sin embargo, es una palmeta de cuenco entre aves, con flor de loto, de una copa perteneciente al *bichrome* IV conservada en el Museo Nacional de Copenhague[14].

En los santuarios de Cástulo y de El Carambolo, las cerámicas depositadas son de mejor calidad que las del poblado, al igual que sucede en los santuarios de Chipre.

Los motivos decorativos de estos *pithoi* de Carmona y de Lora del Río debían de tener cierto carácter religioso, o apotropaico, como parece indicar el que decorasen una cerámica expresamente para ser depositada en santuarios. La cerámica de Lora no es seguro que proceda de un santuario. A la decoración de los marfiles de Carmona, donde igualmente aparecen grifos, esfinges, lucha de hombres con fieras, etc., A. Blanco no le atribuye ningún carácter religioso, pues estos objetos son de uso doméstico, no de templos.

---

[14] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 378. También sobre un jarro de la clase *bichrome* V del citado museo de Nicosia, 476.

Algunas composiciones en la pintura vascular ibera responden, muy probablemente, a prototipos traídos a Occidente por los fenicios.

Leones rampantes ante el árbol sagrado

Este tema solamente se documenta una vez en Occidente, sobre un vaso de Elche (Alicante)[15]. Leones no rampantes junto a un árbol sagrado decoran la citada pátera de Ras Shamra.

Friso de aves

Ya E. Kukahn hace muchos años señaló las conexiones de esta composición con la del interior de un plato de La Alcudia (Elche), decorado con friso de aves entre rosetas[16], con pinturas del Mediterráneo Oriental. Hoy es posible ofrecer muchos más ejemplos y bibliografía. En la pintura vascular de Chipre se documenta varias veces el mismo tema. Baste recordar el exterior de una copa perteneciente al *bichrome* IV del Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 192-193) o una segunda copa de la misma clase guardada en el mismo museo *(ibíd.,* 460) o una tercera copa *(ibíd.,* 462) del Nicholson Museum de Sidney, o la crátera, igualmente del *bichrome* IV, del British Museum, reproducida por E. Kukahn *(ibíd.,* 465); o la crátera de la colección Hadjipromou de Famagusta *(ibíd.,* 474), etc.

Grifo y árbol sagrado

Un fragmento pintado, hallado en el Cerro de San Miguel de Liria (Valencia), va decorado con una palmeta, muy estilizada, junto a un cuello y una cabeza de grifo (A. Blanco, 1996, 72-73, fig. 47). Posible-

[15] A. Blanco (1996), 239, fig. 29; R. Olmos (1988-89), 79-102.

[16] L. Pericot (1979),107, fig. 137. En un *kalathos* de Alcalá de Azaila (Teruel), se pintó también una fila de aves *(ibíd.,* 230, fig. 369).

mente no se trata de una paloma, pintada con frecuencia en la cerámica ibera, como lo indican el grosor del cuello, el bucle caído y doblado sobre el cuello, frecuente en las cabezas de grifos, y la presencia del árbol sagrado. Este conjunto aparece en páteras fenicias, como en la citada de Kurion, donde el grifo lleva el mismo bucle con el borde enrollado cayendo sobre el cuello. Este bucle caído a un lado de la cabeza del animal es típico de los grifos del período neohitita, de donde los arameos, los sirios o los fenicios lo pudieron traer con la colonización a Occidente. Baste recordar grifos esculpidos en piedra del ortostato de Sakçegözü[17], de estilo arameo, datado en torno al 730 a.C.; del ostostato de Ankara de estilo arameizante o hitita, fechado hacia el 700 a.C. (E. Akurgal, 1969, 58, fig. 17; 1962, lám. 111); de la base de columna entre leones hallada en Karkemish, de estilo del paso del arte neohitita antiguo al medio[18], de la segunda mitad del siglo VIII a.C.; del ortostato de la puerta exterior del castillo de Sendjirli, de estilo neohitita medio (832-810 a.C.) (E. Akurgal, 1969, 101-102, fig. 63), y un segundo hallado en la puerta sur de Sendjirli, de estilo neohitita medio *(ibíd.,* 102, fig. 65); ambos son daimones alados con cabezas de grifo, al igual que el ejemplar de Karkemish, del mismo estilo, fechado en la segunda mitad del siglo VIII *(ibíd.,* 102, fig. 79). Los grifos de los marfiles de Nimrud suelen llevar estos bucles a los lados de la cabeza, que a veces son hasta tres[19].

Este tema se repite siglos antes en el VII o VI a.C., en la hebilla calada de Sancho Reja (Ávila), con grifo apoyado en una palmeta de cuenco que pica un capullo de loto de un árbol. Esta composición es una variante de la representación de la citada pátera de Kurion, en la que dos grifos alados afrontados a un árbol sagrado, formado por dos palmetas de cuenco superpuestas, la superior de cepillo, huelen una flor de loto. La hebilla de Sancho Reja debe de tener un cierto carácter apotropaico por el tema.

---

[17] E. Akurgal (1969), 52, 56, 189, fig. 16, lám. 15; (1962), lám. 134. Estos bucles ya aparecen en los marfiles micénicos (H. Frankfort, 1970, figs. 242, 245, 246).

[18] E. Akurgal (1969), 103, fig. 21a; K. Bittel (1976), fig. 282. También grifo de la Puerta de los Leones de Malatya, de finales del siglo VIII a.C., fig. 281.

[19] M. E. L. Mallowan (1966), 536, figs. 454-455; 454, fig. 475; 485, 487, figs. 485-486; 564, fig. 508; 570, fig. 517, etc. También en otras culturas orientales: P. Amiet (1980), fig. 660, prótomo de oro procedente de Ziwiyeh, del siglo VII a.C.; grifo, parte de un trono de una divinidad, siglos VIII-VII a.C., hallado en Rusahimili, Urartu.

Palmetas de cuenco secantes

El citado dibujo de las palmetas de cuenco entrelazadas decora el cuerpo de tres sombreros de copa hallados en Tosal de les Tenalles (Sidamut, Lérida) (L. Pericot, 1979, 196, figs. 306-307; 108, fig. 213). Una estilización de estos motivos se repite en la parte inferior del cuerpo de una crátera encontrada en Ampurias *(ibíd.,* 206, fig. 332). El dibujo reaparece en un *kalathos* encontrado en la Serreta de Alcoy *(ibíd.,* 142, fig. 196).

Filas de palmetas

Filas de palmetas muy estilizadas decoran la parte inferior de una tinaja dentada aparecida en las excavaciones de La Escuera (Alicante)[20].

Cacería de toro

Un gran recipiente del Cerro de San Miguel de Liria está decorado con una escena de cacería de toro en la que participan dos varones con mazas enmangadas *(ibíd.,* 164). El tema es muy de gusto del arte chipriota. Baste recordar un ritón de Kition fechado en la segunda mitad del siglo XIII a.C. (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 43); el jarro de la clase *bichrome* IV del Pitt Museum de Oxford, decorado con hombre con larga vara ante toro *(ibíd.,* 44-45), al que intenta agarrar por los cuernos, tema que se repite también en un sarcófago chipriota y en un ánfora de la misma clase, hoy en el Cyprus Museum de Nicosia. El varón lleva una larga vara y tira del animal con una soga *(ibíd.,* 46-47). La escena del Cerro de San Miguel de Liria po-

[20] L. Pericot (1979), 63, fig. 83. Esta decoración de palmetas entrelazadas se repite en una tinaja de Hoya de Santa Ana (Albacete) *(ibíd.,* 25, fig. 27). Este autor interpreta el motivo como semicírculos secantes. No se puede descartar que se trate de palmetas secantes, pues en la cerámica chipriota y en los marfiles de Nimrud son con seguridad palmetas de cuenco secantes y también en el arte etrusco del período orientalizante, como en el borde y en el centro de la tumba Regolini-Galassi (M. Cristofani y M. Martelli, 1983, 263, fig. 32; R. Ramos, 1994, 127-130).

día perfectamente responder a una cacería del mundo ibero y no acusar influjos exteriores.

Máscaras humanas

En la cerámica ibérica levantina se representan con frecuencia máscaras humanas femeninas que se identifican con diosas.

En un gran vaso de ánfora de embudo, hallado en La Alcudia, debajo de las asas se pintó una cabeza de mujer alada, entre dos rosetas. Las alas indican que se trata de una diosa acompañada de sus atributos, entre ellos la roseta (L. Pericot, 1979, 91-93, fig. 115). Un fragmento en un relieve de la misma procedencia va decorado con una cabeza femenina de grandes ojos abiertos y pómulos coloreados[21]. Se trata, muy probablemente, de la máscara de una diosa, a juzgar por el colorido de los pómulos, por las razones que se exponen más adelante.

Sobre el cuerpo de un *kalathos* se pintó un busto de mujer, con la cabeza de perfil, con alas y con palmas en las manos *(ibíd.*, 118, fig. 154). Las alas indican que se representó una diosa.

Debajo de las asas del llamado Vaso de la Pepona colocó el artesano una cara ovalada con dos pómulos bien pintados con grandes círculos, también acompañada de sus atributos, las rosetas *(ibíd.*, 102-103, fig. 127). La parte interior central de un *kernos* va decorada con una cabeza parecida, rodeada de sus atributos, en este caso, diferentes animales[22]. Estas máscaras rodeadas de rosetas y de otros atributos divinos, como animales, son imágenes de la diosa Tanit, que era la diosa venerada en La Alcudia como se deduce de un semis con representación de un templo, en cuyo arquitrabe se lee IVNONI, diosa romana equivalente a Tanit (A. M. de Guadán, 1980, 261, n. 1017). R. Ramos piensa también que la diosa alada de Elche es Tanit, diosa que nosotros creemos que es la misma de los pebeteros (A. M. Poveda, 1997, 25-61) con busto de dama alada (M. C. Marín Ceballos, 1987, 43-79), con atributos astrales sobre el pecho. Es la misma diosa[23] de la tapa del sarcófago de Cartago,

---

[21] L. Pericot (1979), 116, fig. 153. Las máscaras humanas más antiguas de Occidente se hallan en Huelva, siglo VI a.C., y en un anillo de La Aliseda, hacia el 600 a.C., joya importada (G. Nicolini, 1990, 364-366, fig. 85).

[22] L. Pericot (1979), 108, fig. 138. Debajo de un asa de Tossal de Manises (Alicante) se encuentra un busto de dama, con cabeza de perfil y los brazos levantados, acompañado de la roseta como atributo *(ibíd.*, 65, fig. 85).

[23] Pebeteros en forma de cabeza femenina relacionados claramente con Tanit han estudiado: M. Almagro-Gorbea (1980), 307-308; M. P. Núñez Galiano (1985), 3-6; M. J. Pena (1984), 349-358; (1987), 1109-1118; (1990), 55-56.

según acertada tesis de M. E. Aubet (1976, 61-82). La máscara humana más antigua hallada en Occidente se encuentra sobre un braserillo de Huelva, fechado en el siglo VI a.C.; aquí la máscara es una imagen de Astarté[24]. Las ánforas del llamado estilo de Amatunte, 4-7, llevan pintadas una o varias cabezas con el peinado de la diosa egipcia Hator (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 508-511).

Los pómulos pintados en la cerámica ibera los llevan los rostros de diosas o las bailarinas sagradas. Ya E. Kukahn relacionó las máscaras humanas iberas con las de la diosa Hator de la cerámica chipriota y máscaras humanas se pintan en los huevos de avestruz de Cartago. Estas máscaras están prácticamente ausentes en la cerámica griega.

En dos fragmentos de un ánfora de la clase *bichrome* V, del estilo de Amatunte 8, la decoración consiste en dos caras de perfil puntiagudo con pómulos pintados[25] como las caras de la Tanit ibera. La cara de forma picuda es la misma que la de Tanit o Astarté de la tinaja de La Alcudia, con diosa alada entre caballos rampantes[26].

E. Kukahn fecha la cabeza de Olite en el siglo II a.C., y la relaciona con máscaras humanas de Centuripe, en Italia, y con máscaras indígenas del sur de Italia. Todas estas caras de diosa y sus atributos sobre la cerámica indican lo profundamente religiosa que era la pintura ibera. La cultura ibera estaba impregnada de lo religioso, como todas las de la Antigüedad hasta el Mundo Moderno. Las máscaras también aparecen en la joyería etrusca. Baste recordar las cuatro filas de máscaras que decoran el ya citado brazalete de Vetulonia, las placas de oro con cabeza halladas en la tumba Aureli II de Bolonia, del último cuarto del siglo VII a.C. (M. Cristofani y M. Martelli, 1983, 274, fig. 75); o el collar de Palestrina de la primera mitad del siglo VII a.C. *(ibíd.,* 277-278, fig. 87); o el collar encontrado en Vulci, datado en torno al 350 a.C. *(ibíd.,* 306, fig. 220); esta última cabeza debe de ser de carácter decorativo, etc.

---

[24] W. Huss, 1993; A. González Blanco, J. L. Cunchillos y M. Molina (eds.) (1994); M. Mata, (1995), 225-244; A. Oliver (1995), 282-296; A. González Prats (1991), 109-118; J. L. López Castro (1995).

[25] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 511. Una copia de bronce de Nimrud va decorada en el centro con cuatro cabezas formando un círculo (H. Frankfort, 1970, fig. 302).

[26] J. M. Blázquez (1997), 79-95. Sobre Tanit o Astarté entre los iberos y turdetanos: *íd.* (1975a), 30-39; (1982), *pássim;* (1999a), 175-199. Sobre las esculturas ibéricas que son imágenes de diosas: A. Blanco (1988), 32-48, a las que hay que añadir la Tanit alada delante de una esfinge (R. Ramos, 1988, 97). Sobre el carácter religioso del carnicero: A. Blanco (1993), 86-87; M. Almagro-Gorbea (1996).

En la orfebrería griega, igualmente, las máscaras humanas están presentes: tres anillos áureos de Megara de finales del siglo VIII a.C. (L. Roccheti, 1992, 246, fig. 60), del período orientalizante, interpretadas las cabezas como de Astarté *(ibíd.,* 248, fig. 75), lo que es muy probable, ya que en un segundo collar *(ibíd.,* 249, fig. 76) y en un tercero *(ibíd.,* 249, fig. 77) de la misma procedencia aparece una *potnia theron* alada, acompañada de leones y dos colgantes de dos rosetas, atributos de la diosa en la cerámica ibérica; colgante de la misma procedencia, también del período orientalizante con *potnia theron* desnuda, con cabeza de león sobre la testa de la diosa y dos cabezas humanas sobre la del león, rodeada de rosetas, símbolo de la diosa, atributos importantes para la Tanit de la cerámica ibérica *(ibíd.,* 249, fig. 80), etc.

De particular importancia es una crátera de La Alcudia publicada por R. Ramos. Una gran cara con los pómulos bien pintados y con alas sobre los hombros, lo que indica que se trata de una diosa, decora un lado. En el reverso se pintaron dos cabezas varoniles barbadas, contrapuestas, con dos serpientes entre ellas. De las varias posibles interpretaciones propuestas por R. Ramos, nos inclinamos por pensar que se trate de dos personajes heroizados, el busto de Tanit tendría carácter funerario. La heoización está bien documentada en Occidente: jinete de Los Villares y guerrero de Pozo Moro, ambos en Albacete, placa de Cástulo con jinete. Heroizados debieron de estar los personajes enterrados en los *heroon* de Huelma, comienzos del siglo IV a.C., Obulco (Jaén), segunda mitad del siglo V a.C., y Osuna (Sevilla), siglo III a.C.

En cambio no creemos que los reyes iberos fueran divinizados, como lo fueron los de Ugarit, donde una lista menciona cincuenta y dos reyes divinizados. Sí recibió honores divinos de los indígenas Cecilio Metelo, durante la guerra sertoriana.

Ramos, con motivo de estudiar las máscaras funerarias ibéricas, recuerda los tres rostros pintados, dentro de decoración vegetal, sobre las dos puertas laterales del vestíbulo y sobre la central de la tumba François de Vulci. La unión de máscaras y temas vegetales tiene paralelos en modelos suritálicos (templo de Minerva en Canusium) y en Etruria (tumba Campanari de Vulci). También en la cerámica de Volterra, de Chiusi y de Apulia (Canosa, Centuripe, Volsinii y Campania). Nos inclinamos más bien por prototipos fenicios para la pintura ibérica levantina.

Rosetones entre metopas

En la pintura vascular ibera se documentan unos rosetones de tamaño grande, hechos con cuatro pétalos, como en un *kalathos* de Tos-

sal de la Cala (Alicante)[27]. Aquí aparece próximo a un ala, que es otro de los símbolos de la diosa, en la pintura vascular ibera, ya sola, ya en compañía de rosetas o de vegetales. Precisamente, amontonar los símbolos es una de las características de la pintura ibera. Sobre un segundo ejemplar de la misma procedencia (L. Pericot, 1979, 56, fig. 74) estos rosetones forman un friso corrido, sobre un *kalathos* de La Alcudia *(ibíd.,* 82, fig. 103) y en una tinaja hallada en el mismo yacimiento *(ibíd.,* 1979, 124, fig. 165). Este motivo decorativo de rosetones de cuatro pétalos decora la parte delantera de la túnica que viste la diosa con las alas desplegadas en una tinaja de La Alcudia, pintura a la que nos referiremos más adelante.

Ésta es una composición floral bien documentada en la pintura vascular chipriota, como sucede en una jarra de la clase *bichrome* IV, entre dos flores de loto (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 310-311). El motivo no es raro en Chipre, al igual que en la pintura vascular ibera, y pudiera ser indígena, aunque más probablemente sea producto de influjos exteriores al Levante ibérico.

Los paralelos para el motivo floral ibérico se encuentran sobre el cuello exterior de una copa, también de la clase *bichrome* IV, del Cyprus Museum de Nicosia, donde se repite dentro de metopas, como en las pinturas ibéricas *(ibíd.,* 460-461). Un segundo paralelo se encuentra en la crátera del *bichrome* IV del Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 345).

Rosetones

Un gran rosetón de seis pétalos se representó entre las cabezas de dos bailarinas, cogidas por la mano, sobre un *kalathos* de San Miguel de Liria[28]. En la orfebrería etrusca también se documentan grandes ro-

[27] L. Pericot (1979), 55, fig. 71. Los motivos en aspa son muy frecuentes, baste recordar un soporte de lámpara de la clase *bichrome* III (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 271); una crátera de la colección Kolokassides de Nicosia, entre metopas *(ibíd.,* 240); crátera de la clase *bichrome* IV del Cyprus Museum de Chipre *(ibíd.,* 346-347), así como una copa de la misma clase y museo *(ibíd.,* 460-461). En todas estas piezas el aspa debe de ser meramente decorativa. Este motivo decorativo se encuentra en el colgante del Tesoro del Carambolo (550 a.C.) (G. Nicolini, 1990, 455-456, láms. 140c-141c) y en joyas de Extremadura *(ibíd.,* 525-526, láms. 276a-278b).

[28] L. Pericot (1979), 173-174, 261-262. Rosetones de muchos pétalos decoran frecuentemente colgantes y pendientes de Cádiz, del siglo IV a.C. (G. Nicolini, 1990, 460-465, láms. 144c-148) y el pendiente de Santiago de la Espada del siglo VI a.C. *(ibíd.,* 335-336, lám. 74c-d).

setones de cuatro pétalos, como en dos pendientes hallados en tumbas de Vulci, datados en el tercer cuarto del siglo VI a.C. (M. Cristofani y M. Martelli, 1983, 288, fig. 123); en un pendiente de Chiusi *(ibíd.,* 292, fig. 143), de la segunda mitad del siglo VI a.C., y en otro de Cerveteri de la misma fecha *(ibíd.,* 292, f. 144). Otras veces los rosetones encuadrados son de muchos pétalos, como en las placas de Veio, de la tumba de Pantanaccio, datada en el tercer cuarto del siglo VI a.C. *(ibíd.,* 288, fig. 122), de un tipo bien conocido en ambientes greco-orientales, como en Éfeso y Rodas; o en los colgantes hallados en Bientina, del segundo cuarto del siglo V a.C. *(ibíd.,* 290-291, fig. 136), etc.

Una gran roseta colocó el pintor ibero detrás del citado busto de una diosa, con los brazos abiertos, debajo del fragmento del asa de Tossal de Manises. Todos estos rosetones entre metopas probablemente tenían una mera función decorativa.

Carácter religioso de la danza ibera

La danza, al igual que las procesiones representadas en la cerámica ibérica, debía de tener en mismo carácter religioso que en principio tuvo en todas las culturas durante muchos siglos, no tratándose de simples motivos decorativos[29].

La danza de damas cogidas de la mano es desconocida en la pintura funeraria etrusca (S. Steingräber, 1984, *pássim)* y en la de Ruvo (A. Mauri, 1963, 15, 17-18) es de tipo diferente. Sí se documenta en las danzas fúnebres de la cerámica del Dípilon en Atenas, pero estas danzas no sirven de modelo para las ibéricas.

En cambio, es muy frecuente en el mundo semita de Chipre, como en el cuenco fenicio hallado en la cueva de Zeus, en el monte Ida, hoy en el Archaeological Museum, Heracleion de Creta (G. Markoe, 1985, 164, Cr 7), fechado en el período II de Markoe (750-700 a.C.); en una pátera de bronce de Idalion, en la actualidad en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York, datada en el período I de Markoe (850-750 a.C.). Aquí, las bailarinas, precedidas de músicas, se dirigen hacia una diosa entronizada delante de mesas de ofrendas. En

[29] J. M. Blázquez (1975a), 77; (1982), *pássim.* Sobre las procesiones y danzas hacia una figura entronizada en las páteras fenicias: G. Markoe (1985), 56-57.

esta pieza, con toda seguridad, se ha representado una danza religiosa[30], al igual que en la mencionada pieza de Essanta.

Es un tipo de danza totalmente diferente del representado, por dos veces, en el cuenco de plata, de procedencia desconocida, del Cleveland Museum of Art[31], fechado entre los años 710-675 a.C. El hecho de que la danza pintada en San Miguel de Liria sea de carácter religioso indica, muy probablemente, que el rosetón no es un simple motivo decorativo, sino el símbolo que acompañaba a la diosa.

Rosetones en la pintura vascular de Chipre

En la pintura vascular chipriota aparecen, igualmente, grandes rosetones. Cinco detrás de un arpista en un *kalathos* perteneciente a la pintura protoblanca del Cyprus Museum de Nicosia[32]; también aparecen en el jarro de la colección Kolokassides de Nicosia (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 310-311). En esta última pieza el carácter religioso del símbolo astral es más evidente al encontrarse entre dos flores de loto. La flor de loto es una planta muy vinculada a Astarté, ya que esta diosa, frecuentemente, sostiene en su mano una flor de loto, como en la citada ánfora de Ormidhia y en las páteras de Idalion, de Olimpia y del Iran Bastan Museum.

Un gran rosetón sobre un toro se encuentra en el citado jarro Kolokassides, en el que, además, el toro está oliendo una flor de loto. El carácter sagrado o de símbolo del rosetón queda bien patente en la escena del jarro de la clase *bichrome* IV del Museo del Louvre, donde un enorme rosetón, de ocho grandes pétalos, corona lo que probablemen-

---

[30] G. Markoe (1985), 246-247. También se representa esta danza ante una dama sentada (diosa) que bebe un líquido mediante una larga caña sobre el cuerpo del ánfora Hubbard de la clase *bichrome* IV conservada en el Cyprus Museum de Nicosia (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 6-9).

[31] G. Markoe (1985), 156, 217-218, 348, U 7. T. Spiteris (1970), 154, fecha entre los años 600-500 a.C. a mujeres danzando en círculo alrededor de una figura central, cogidas por la mano. S. Moscati (1972), 50: tres damas desnudas y un varón, alrededor de un cipo de época helenística. El hecho de que los vasos de Liria con procesiones aparecieran en una *favissa* es una prueba de que las procesiones iberas son de carácter sagrado (C. Aranegui, 1997, 329-343; J. M. Blázquez, 1999a, 305, 319, 363-378).

[32] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 2-3. Dos rosetones de ocho pétalos se encuentran a ambos lados de un ave en un jarro de la clase *bichrome* IV de la colección Kolokassides en Nicosia *(ibíd.*, 455).

te es un árbol sagrado, compuesto por dos palmetas de cuenco superpuestas, terminadas en capullos de loto, con dos flores de la misma planta entre ellos *(ibíd.*, 362-363).

Dos rosetones de gran tamaño se encuentran delante del hocico de los dos toros afrontados a un árbol sagrado, en la citada crátera del British Museum.

E. Kukahn a este respecto menciona una terracota ofrecida a la diosa Aphaia de Egina, que lleva un gran rosetón.

Rosetones en la orfebrería etrusca

En la orfebrería etrusca se documentan bien los rosetones. Ya se ha aludido a rosetones grandes de más de cuatro pétalos. Una pieza muy importante es la lámina de Narce, fechada en torno al 650 a.C., decorada con tres damas desnudas en posición frontal, rodeadas de rosetones, de círculos concéntricos y de aves. M. A. Rizzo (M. Cristofani y M. Martelli, 1983, 284, fig. 112), al publicar esta pieza, piensa que las damas pueden ser una deidad de origen fenicio, con prototipos en figuras del II milenio a.C., tesis que encontramos muy probable.

La dama sería Astarté rodeada de sus atributos, como en la pintura vascular ibera. Es la misma diosa desnuda representada varias veces en la corona de estilo sirio, de la segunda mitad del siglo VIII a.C., hoy en la Walters Art Gallery de Baltimore. E. Akurgal (1969, 161, 178, fig. 42) piensa que se trata de imágenes de una diosa, que debe de ser Astarté, pues esta peluca es de origen sirio.

Rosetones en la orfebrería griega

Las joyas griegas van decoradas frecuentemente con rosetones, de cuatro, cinco o más pétalos, como las placas áureas de pectoral de Eleusis (L. Roccheti, 1992, 242, fig. 47), en torno al 750 a.C., o del British Museum de Londres *(ibíd.*, 250, fig. 84); o las citadas placas de pendiente de Camiro con *potnia theron* con leones; o el mencionado pendiente de Camiro con dama desnuda acompañada de rosetas *(ibíd.*, 242, fig. 48); o las rosetas de una cinta áurea de Coo *(ibíd.*, 250, fig. 84); o las rosetas decoradas en el interior de otras, halladas en Melo o Milo *(ibíd.*, 250-251, figs. 90-94), de época orientalizante. En estas últimas piezas las rosetas son de carácter decorativo.

Roseta con alas

Sobre el cuerpo de una gran tinaja hallada en La Albufereta (Alicante), se pintaron un gran pájaro caminando con las alas desplegadas y una roseta con espiral, que posiblemente es una forma estilizada de ala, unida al cuerpo de ave por un vástago, rodeada de plantas (L. Pericot, 1979, 44-45, figs. 57-58). En una tinaja de La Alcudia de Elche, rodeando una gran ave con las alas desplegadas, se encuentran dos rosetas a las que sólo, posiblemente por falta de espacio, se coloca un ala (*ibíd.*, 103, 105, figs. 128, 130). El carácter sagrado de este símbolo queda bien patente en las pinturas de esta tinaja, pues se representan en ella unas bailarinas sagradas, y se ve aún en el brazo de otra compañera que se cogían por las manos, rodeadas de los atributos de la diosa, en cuyo honor hacían el ritual, aves, peces, plantas, rosetas y animales que simbolizan que se trata de una diosa de la naturaleza de carácter astral, como era la gran diosa fenicia Astarté o la cartaginesa Tanit. Ya E. Kukahn creía que las diosas aladas de la pintura ibérica eran imágenes de Tanit. Una roseta alada, de tamaño pequeño, se encuentra sobre las alas de un ave en un *kalathos* de La Alcudia (*ibíd.*, 81, fig. 100).

Un disco solar alado se representó en la citada copa de Praeneste, en la actualidad en el Museo de Villa Giulia.

El disco alado, símbolo del sol, contaba con una gran tradición entre las poblaciones del Próximo Oriente. Se encuentra en la estela del dios El de Ugarit (J. B. Pritchard, 1958, fig. 138), siglo XIII a.C.; en el ortostato de Sakçegözü encima del rey, protegiéndole en la caza del león (K. Bittel, 1976, fig. 306). E. Kukahn menciona precisamente este relieve. El disco alado simboliza la potencia divina y humana, así como al sol, añadimos nosotros, puesto que en otros relieves aparece acompañado de la luna.

En el arte hitita y neohitita, el tema es frecuente y antiguo. Baste recordar en el santuario de Yazilikaya al dios Sol (*ibíd.*, figs. 233-234), datado en los años 1250-1220 a.C.; la placa adornada con dos seres híbridos de Alaca-Höyuk, siglo XIV a.C. (*ibíd.*, 246); Tudaliya IV, 1250-1220 a.C. (*ibíd.*, fig. 249; E. Akurgal, 1962, figs. 76-77), sobre dos montañas del santuario de Yazilikaya; hombre entre dos hombres-toros de Tell Halaf, siglo XIV a.C. (K. Bittel, 1976, 256); dios de la tormenta de Basil (P. Amiet, 1980, fig. 553); de la estela de Sam'al de estilo arameizante con princesa y esclava, siglo VIII a.C. (E. Akurgal, 1962, fig. 130); el citado relieve de la puerta principal de Sakçegözü; relieve con hom-

bre pájaro de la puerta septentrional de Karatepe, datado en torno al 700 a.C. *(ibíd.,* fig. 149), etc. También se documenta en marfiles del fuerte de Salmanasar[33].

Es un símbolo traído por los fenicios a Occidente y que en el Levante ibérico se mantuvo hasta la época helenística. Se encuentra, por primera vez en Occidente, en el siglo VI a.C., en la esfinge de Andújar[34].

Las rosetas

La roseta está frecuentemente representada en la cerámica vascular ibérica, no en la pintura ni en la vascular etrusca[35], ni en la pintura funeraria de Paestum[36], ni en la vascular de Apulia[37]. Se la encuentra también en el Próximo Oriente, como en el citado relieve de Sakçegözü, donde cuatro rosetas están encima del león. Probablemente simbolizan los astros, como en la pátera de Ras Shamra, llena de símbolos religiosos, como el árbol sagrado entre esfinge y toro. En Chipre decora el cielo de las cámaras funerarias quizás como simple elemento decorativo (V. Karageorghis, 1969, figs. 59-60, 88). Está presente con frecuencia en la pintura vascular chipriota, como en un jarro del período *bichrome* IV decorado con dos varones y un ave. El varón, colocado en el centro de la escena, se encuentra entre dos rosetas, que

[33] M. E. L. Mallowan (1966), 485, fig. 385. Esta dama tetráptera colocada debajo del disco solar alado, con flores de loto en las manos, es la misma de Pozo Moro, Astarté; *ibíd.,* 494, fig. 490; 502, figs. 401, 409, con dama entronizada con flor de loto en las manos, que debe de ser la misma diosa Astarté de las citadas páteras fenicias, aquí debajo del disco solar alado; *ibíd.,* 514, fig. 409, disco solar alado, marfiles todos fechados en torno al 730 a.C., con afinidades estilísticas con el noroeste de Siria y el sureste de Anatolia. De particular importancia es una placa de cabecera de caballo con diosa desnuda sosteniendo en alto dos leones, con flores de loto en las manos, debajo del disco solar alado, figura muy probable de Astarté, diosa vinculada con los caballos (Liria y Chipre) *(ibíd.,* 538, fig. 458). Una segunda pieza *(ibíd.,* 582, fig. 549) el autor cree que representa a Ishtar, piezas fechadas en la primera mitad del siglo VIII a.C. También N. D. Barnett (1975), 202, fig. 146.

[34] El disco alado aparece en uno de los anillos giratorios de La Aliseda, en torno al 600 a.C., encima del árbol sagrado flanqueado por grifos entre dos deidades (G. Nicolini, 1990, 384, lám. 85a), y en el medallón de Trayamar, Málaga, entre dos *uraei* sobre cabezas de serpientes *(ibíd.,* 405-407, lám. 105a), de finales del siglo VII a.C.

[35] S. Steingräber (1984); J. D. Beazley (1947); M. Martelli (1987).

[36] F. Zevi (1990), 212-221, 244-268. Sólo un rosetón en la tumba femenina Andriuolo 21.

[37] A. D. Trendall (1966); (1974).

V. Karageorghis y J. des Gagniers *(ibíd.,* 42) interpretan como motivo estelar.

En un jarro chipriota de la clase *bichrome* IV, el pintor colocó, encima de un ciervo, un motivo solar con círculos concéntricos (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 182). En otra pieza del mismo tipo y período, hoy en el Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 470-471), el cuerpo está decorado con cuatro aves. Un motivo «solar» se encuentra sobre el cuello de dos aves. La roseta es un motivo decorativo muy frecuente en ánforas, jarros y copas de la cerámica chipriota.

En una crátera de la clase *bichrome* III del Cyprus Museum de Nicosia, detrás de cada ave y debajo del ala se pintó el signo solar, que acompaña a las aves de la cerámica ibérica *(ibíd.,* 338-339). Estas pinturas son importantes para conocer los lejanos motivos que reaparecen en la cerámica ibérica.

En un ánfora de la colección Leno Pierides de Larnaca, el signo solar se halla detrás del cuello del ave *(ibíd.,* 343-344). En un jarro de la clase *bichrome* IV, conservado al igual que la mayoría de las piezas anteriores en Nicosia, el motivo solar[38] está delante del pico del ave. En cambio, en un jarro también perteneciente a la misma clase y museo, el ave acompaña a un árbol estilizado y el motivo solar se encuentra a la derecha o a la altura del pico[39]. De gran originalidad es el ave en el jarro de la clase *bichrome* IV, hoy en el Museo del Louvre: el ave pica el disco solar *(ibíd.,* 437). Una segunda pieza, igualmente de gran novedad, es el motivo astral, formado por un círculo concéntrico rodeado de pequeños pétalos, delante del ave, en un jarro perteneciente al *bichrome* IV. Probablemente es el mismo motivo astral que los pintores anteriores expresaban de modo original y en mayor tamaño *(ibíd.,* 453). Con mucha frecuencia las aves, en la pintura vascular chipriota, van acompañadas de flores de loto *(ibíd.,* 384-391, 393-395, 397-408), o de un ramo *(ibíd.,* 206-209, 329-331, 358, 362-363, 367-370), y en la pintura vascular ibera de una gran profusión de vegetales, además de aves, peces y otros animales.

---

[38] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 388. También 422-423 con dos motivos solares superpuestos en un jarro.

[39] *Ibíd.,* 392-403, con dos motivos solares y dos rosetones a ambos lados del ave. Otro ejemplo: 420; con disco solar a ambos lados del ave: *ibíd.,* 470-471.

Las rosetas, que acompañan a las diosas, a las aves y al carnicero, son, muy probablemente, símbolos de la diosa Astarté o Tanit en la cerámica ibérica. Ya se han mencionado algunos ejemplos, pero cabe recordar otros más, como la roseta de tamaño relativamente grande, debajo de las fauces de un carnicero, en una tinaja de gran tamaño de La Alcudia (L. Pericot, 1979, 84, fig. 106), o la roseta de una segunda tinaja de la misma procedencia, debajo del carnicero o entre sus fauces y un ave con las alas desplegadas *(ibíd.*, 85, fig. 107). Una roseta de tamaño grande se encuentra entre las patas traseras de un caballo en una tinaja del mismo yacimiento *(ibíd.*, 90, fig. 112). La cultura ibera, como todas las de la Antigüedad, estaba inmersa en lo religioso, como una esponja en el agua. No es extraño encontrar un símbolo religioso, en este caso la roseta, en una escena profana. Al igual que el signo de Tanit en escenas de cacería, como en un vaso de La Alcudia, al igual que la escena de cacería en el relieve de Sakçegözü, el disco solar alado. En una tinaja procedente de la Serreta de Alcoy, entre los pies de un combatiente está representada una roseta, al igual que en una gran copa de San Miguel de Liria. No hay que descartar que estas competiciones tuvieran un carácter sacro.

Estamos de acuerdo con E. Kukahn en que las rosetas junto a las aves son símbolos religiosos en la cerámica de Chipre y el mismo carácter tienen en la cerámica ibérica. Era una manera de pedir la protección divina.

En una gran tinaja hallada en La Alcudia con cinta serpenteante se encuentra detrás del cuello del ave y una segunda entre las patas de una liebre o conejo *(ibíd.*, 98-99, figs. 124-125). En otra pieza semejante y de la misma procedencia, una roseta está colocada delante de un varón, que se enfrenta con arco a un carnicero. Entre las patas traseras del carnicero hay una segunda roseta *(ibíd.*, 100-101, fig. 126). Aquí las rosetas deben de tener cierto sentido apotropaico de protección de la diosa. La lucha contra el carnicero igualmente podía tener carácter religioso, al igual que la lucha contra el león en la mencionada pátera de Ras Shamra, en la que lleva sobre la paletilla el símbolo solar. Tres rosetas rodean a la citada bailarina de La Alcudia. En esta tinaja las rosetas, muy probablemente, simbolizan a la diosa. Las bailarinas sagradas, de una de ellas sólo se conserva el brazo izquierdo, realizan, como se dijo anteriormente, un ritual a Tanit, rodeadas de otros atributos de la diosa, como peces, aves, animales y vegetales, indicando que es la diosa protectora de toda la naturaleza. En la parte posterior de esta excepcional pieza, en la que se pintaron las dos citadas rosetas con una sola ala, probablemente por falta de espacio, detrás

del cuello del ave se colocó otra roseta. Los atributos de la diosa se multiplicaban en una misma composición.

Más importante, desde el punto de vista del presente trabajo, es la tinaja de La Alcudia, con una imagen de la diosa con las alas desplegadas, con dos rosetones próximos al cuerpo. En todas estas pinturas en que la diosa alada es acompañada por rosetas, queda bien patente el carácter de símbolo religioso de la roseta *(ibíd.,* 115, fig. 150). El atributo unas veces acompaña a la diosa y otras va solo.

Aves

Uno de los aciertos grandes del trabajo de Kukahn consistió en llamar la atención sobre algunas aves con ciertos motivos decorativos sobre el cuello y sobre las relaciones de este tema de la cerámica ibérica con el Oriente y, concretamente, con Chipre. Es un tipo de aves que es frecuente en la pintura vascular ibera. Baste recordar la gran tinaja de La Albufereta, en la que aparece un ave, con las alas desplegadas, entre motivos vegetales con roseta alada, unida por un vástago al cuello del animal. Debajo de una figura de la diosa, colocada de frente, de pie y vestida con larga túnica, acompañada por todo tipo de atributos, aves, animales, pájaros, se encuentra en una jarra de La Alcudia *(ibíd.,* 73, fig. 94). En el citado vaso de forma de embudo, hallado en La Alcudia, con busto de diosa alada debajo del asa, en el lado opuesto se pintó un ave con las alas desplegadas y una roseta alada con vástago que se apoya sobre el cuerpo.

Aves con motivos decorativos sobre el cuello son bien conocidas en la pintura vascular chipriota. Es suficiente mencionar el ave con dos grandes hojas sobre el cuerpo, delante de un hombre, de un jarro de la clase *bichrome* IV (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 105); el motivo floral repetido en una copa de la clase *bichrome* III del Medelhavsmusee de Estocolmo *(ibíd.,* 284); las dos aves con las alas desplegadas verticales sobre el cuerpo, con tema floral sobre ellas, de una copa de la clase *bichrome* IV, del Cyprus Museum de Nicosia *(ibíd.,* 285); el motivo repetido de un disco entre dos pétalos en el ave pintada de la copa de la clase *bichrome* IV del Museo Nacional de Copenhague, donde sobre la cabeza del ave se apoya un vástago, que termina en tres pequeños discos *(ibíd.,* 288); el ave con flor de loto sobre la cabeza y hoja entre las alas y el cuello de un jarro de la clase *bichrome* IV, decorado con tres motivos, que son posiblemente representaciones del árbol sagrado *(ibíd.,* 206-207).

Importante, como punto de comparación con algunas aves ibéricas, es el ave de un fragmento cerámico de la clase *bichrome* IV, con disco solar sobre vástago, que se apoya en los hombros del ave; aquí se tendría, posiblemente, el tema de la roseta unida al ave de la cerámica ibérica *(ibíd.,* 309). En el mencionado jarro del Museo del Louvre, con grandes pájaros alrededor del árbol sagrado, rematado en un gran rosetón sobre los hombros de las dos aves, se repite un motivo floral estilizado. En una crátera de la clase *bichrome* IV, hoy en el Cyprus Museum de Nicosia, un botón de loto parte del hombro de tres aves *(ibíd.,* 310-311), estos motivos decorativos se documentan por igual en las cerámicas chipriotas e iberas. Los ejemplos se podrían multiplicar[40]. Una de las piezas más bellas es el ave ante flor de loto, con otra flor entre el cuello y el ala del jarro de la clase *bichrome* IV de la colección Hadjiprodomou[41].

Diosas

En la pintura vascular ibérica se representan las diosas mencionadas con anterioridad, de cuerpo entero, en La Alcudia aladas y entronizadas en San Miguel de Liria, ante el árbol sagrado (J. M. Blázquez, 1999b, 79, fig. 18), o llevadas en andas *(ibíd.,* 79, fig. 18), como las diosas del Oriente (J. B. Pritchard, 1958, fig. 145), o entronizadas entre músicos como en la Serreta de Alcoy (J. M. Blázquez, 1999b, 76-77, fig. 16). R. Ramos se inclina a pensar que la iconografía de esta diosa alada solamente está influenciada por lo griego en lo referente a la expresión plástica de su representación. Piensa el autor que «esta divinidad está presente en Elche desde época arcaica, por lo que la única innovación de la época helenística consistió en aplicar a la cerámica una temática decorativa que en el mundo ibérico, hasta entonces, sólo se había plasmado en modelos escultóricos», lo que es muy probable.

Entre los fenicios del Oriente, las representaciones de diosas eran frecuentes. Baste recordar las ya citadas cabezas con peinado de Hator

---

[40] V. Karageorghis y J. des Gagniers (1974), 137, flor de loto; 328-330, círculos concéntricos; 358-359, hojas, etc.

[41] *Ibíd.,* 407. El tema se repite en un jarro del Ashmolean Museum de Oxford *(ibíd.,* 360), en otro del Nicholson Museum de Sidney *(ibíd.,* 398) y en un jarro de la colección Hadjiprodomou de Famagusta *(ibíd.,* 407, 417, otras piezas: 422, 430-431, 447-449, 452-453).

de Chipre; la mencionada ánfora Hubbard; el ánfora de Ormidhia (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 10-11); las ya citadas diosas entronizadas de las páteras fenicias de Idalion, de Esparta, del Iran Bastan Museum de Teherán, de Olimpia, hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas (G. Markoe, 1985, 316-317, 319 G3), datada entre 750-700 a.C. Las damas entronizadas de los marfiles de Nimrud, con flores de loto en sus manos, con esfinges debajo del trono, son muy probablemente imágenes de Astarté (M. E. L. Mallowan, 1966, 500, fig. 199; 502, fig. 404). Astarté entronizada entre esfinges, obra siria de mediados del siglo VIII a.C., es la diosa de Galera (J. M. Blázquez, 1999b, 58, fig. 5) y sigue un modelo que se repite en Palermo, frecuente en gemas fenicias.

Las diosas entronizadas de las páteras fenicias, igual que las dos damas afrontadas de la citada ánfora Ormidhia y el relieve de Pozo Moro, con la diosa sentada con seis alas y con flores de loto en las manos[42], son imágenes de Astarté.

Árbol sagrado

En la pintura chipriota se representa con frecuencia un árbol, que suponemos sagrado, rodeado de aves, cabras o ciervos. Se acaba de mencionar a una diosa entronizada de San Miguel de Liria delante de un árbol sagrado. El tema del árbol sagrado rodeado de aves se repite en la pintura de Azaila (A. García y Bellido, 1963, 660, figs. 921-922). Un paralelo para esta composición es el árbol terminado en flor de loto, rodeado de dos aves, del jarro de la clase *bichrome* IV, del Cyprus Museum de Nicosia (V. Karageorghis y J. des Gagniers, 1974, 374-375).

Hace muchos años, en 1912, un gran conocedor del período orientalizante, F. Poulsen (1912, *pássim*) señaló que en la pintura de Azaila (L. Pericot, 1979, 231, fig. 372; 237, fig. 379; 239, fig. 381, 240-241, figs. 383-384) había representaciones muy esquematizadas del árbol de la vida, con el esquematismo propio del arte celta[43], añadimos nosotros.

La península Ibérica es una zona marginal, como Tracia (I. Venedikou y T. Gerassinou, 1973), y los modelos recibidos se mantienen du-

[42] J. M. Blázquez (1999b), 60, fig. 7. En dos anillos de La Aliseda, que proceden de Oriente (A. Blanco, 1996, 79, 83, figs. 59, 61), hay volutas superpuestas que simbolizan probablemente el árbol de la vida, con paralelos en marfiles de Nimrud (M. E. L. Mallowan, 1966, 510, figs. 414-415). Véase también G. Nicolini (1990), 263-264, figs. 84b-c.

[43] P. Jacobsthal (1969); S. Moscati (1991).

rante muchos siglos. En el Levante ibérico hubo desde la Antigüedad importantes asentamientos fenicios, como La Fonteta[44]. Estos prototipos llegaron muy a comienzos de la colonización fenicia.

E. Kukahn, en su fundamental trabajo sobre los símbolos de la Gran Diosa en la pintura vascular ibérica, se planteó el problema de si todos estos símbolos eran recibidos del Mediterráneo Oriental o eran indígenas. El profesor de Bonn no descartaba una evolución indígena. Nos inclinamos a sostener que los símbolos, solos o acompañados de la diosa, se debían a influjos exteriores. Estos símbolos tienen una gran tradición en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente, principalmente en el período orientalizante, cuando los fenicios los propagaron por Grecia, Etruria e Iberia; aquí pervivieron muchos siglos.

V. Karageorghis no cree que haya influjo chipriota en Occidente, teoría contraria a la nuestra[45]. Nosotros hemos insistido también en un componente sirio y arameo en la colonización fenicia en Occidente[46], que explica Pozo Moro, con sus relieves planos y los mitos de Cronos devorando a sus hijos, mito que se lee en la *Historia fenicia* de Filón de Biblos (siglo II), que se remonta a Sanjuniatón, que vivió en la época de la guerra de Troya, extractado en la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea (siglo IV), y las leyendas de Gilgamesh talando los cedros del Líbano y Enkidu y la ramera sagrada.

En la actualidad nos inclinamos a aceptar que las telas orientales, en cuya confección eran tan hábiles los fenicios, pudieron desempeñar un papel importante. En la más antigua cerámica pintada de Cástulo, los temas están copiados de telas.

Estamos de acuerdo con el pensamiento de E. Kukahn de que toda la pintura ibérica, según indicamos ya, está llena de simbología religiosa, que no es ornamental sólo. E. Kukahn, apoyado en los paralelos entre la cerámica oriental y la del Levante ibero, es partidario de levantar la cronología de esta última, que creemos ya de época helenística.

---

44 A. González Pratz (1996), 8-13. Ya el autor (*íd.*, 1983) al estudiar el poblamiento antiguo de la Sierra de Crevillente señaló importantes relaciones con el sur de España en el período orientalizante. Baste recordar la placa decorada con palmetas de cuenco de cepillo. (*Íd.*, 1998), 191-228; J. Elayi, A. González Pratz y E. Ruiz Segura (1998), 229-242; A. González Pratz y E. Ruiz Segura (2000); G. Nicolini (1990), 494-495, lám. 163a-d.

45 J. M. Blázquez (1998), 595-603; *íd.* (2000), 94-103.

46 J. M. Blázquez (1992), 280-288; *íd.* (1993), 41, 52; (1999a), 129-146; M. L. de la Bandera (1994), 265-273; (1998), 107-127.

Akurgal, E., *L'Arte degli ittiti,* Florencia, 1962.
— *Orient et Occident. La naissance de l'art grec,* París, 1969.
Almagro Basch, M., *El rey lobo de La Alcudia de Elche,* Alicante, 1999.
Almagro-Gorbea, M., *Corpus de terracotas de Ibiza,* Madrid, 1980.
Alvar, J. y Blázquez, J. M. (eds.), *Los enigmas de Tarteso,* Madrid, 1993.
Amiet, P., *Art of the Ancient Near East,* NuevaYork, 1977.
Aranegui, C., «La favissa del santuario de Edeta-Luna (Valencia)», *Quad. Preh. Cast.,* 18, 1997, 329-343.
Aubet, M. E., «Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones de Tanit», *Homenaje a García y Bellido, I,* 1976, 61-82.
— *Tartessos. Arqueología protohistórica del Bajo Guadalquivir,* Sabadell, 1985.
— *Tiro y las colonias fenicias en Occidente,* Barcelona, 1994.
Bandera, M. L. de la, «Arracada siriana en Cástulo (Linares, Jaén)», *El Mundo Mediterráneo siglos III-VII. Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos,* Madrid, 1994, 265-273.
— «Arracada orientalizante de Villanueva de la Vera (Cáceres). Propuesta de reconstrucción», *SPAL,* 7, 1998, 107-127.
Barnett, N. D., *A Catalogue of the Nimrud Ivories,* Londres, 1975.
Beazley, J. D., *Etruscan Vase-Painting,* Oxford, 1947.
Belén, M. *et al., Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la casa-palacio del Marqués de Saltillo,* Sevilla, 1997.
Bittel, K., *Los Hititas,* Madrid, 1976.
Blanco, A., «Escultura ibérica», *Revista de Arqueología,* Madrid, 1988, 32-48.
— «El Carnassier de Elche», *Homenaje a Alejandro Ramos Folqués,* Elche, 1993, 86-97.
— *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta,* J. M. Luzón y P. León (eds.), Sevilla, 1996.
Blázquez, J. M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975a.
— *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente,* Salamanca, 1975b.
— *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas,* Madrid, 1983.
— *Historia del arte hispánico. I. La Antigüedad,* Madrid, 1988.
— *Tartessos. Historia de España. 2 Colonizaciones y formación de los pueblos prerromanos (1200-218 a.C.),* Madrid, 1989.
— *Urbanismo y sociedad en Hispania,* Madrid, 1991.
— *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992.
— «Sirios y arameos en la colonización fenicia en Occidente», *RSF,* XXI, 1993.

— «Astarté, señora de los caballos en la Hispania prerromana», *SRS*, XXV, 79-95, 1997.
— «La península ibérica y Chipre antes de los romanos», *Veröff Joaquim Tüngius Ges. Wiss. Hamburg*, 87, 1998.
— *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999a.
— «El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses en la religión ibera», Curso de Verano UIMP, Valencia, 1-35, 1999b.
— *et al.*, *Historia de España Antigua, I. Protohistoria*, Madrid, 1980.
— ALVAR, J. y GONZÁLEZ WAGNER, C., *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, 1999.
— GARCÍA-GELABERT, M. P. y LÓPEZ PARDO, F., *Cástulo V*, Madrid, 1985.
— y VALIENTE, J., *Cástulo III*, Madrid, 1981.
CORZO, R., *Historia del Arte en Andalucía I. La Antigüedad*, Sevilla, 1989.
CRISTOFANI, M. y MARTELLI, M., *L'oro degli etruschi*, Novara, 1983.
DUNBABIN, K. M. D., *The Greeks and their Eastern Neighbours*, Londres, 1957.
ELAYI, J., GONZÁLEZ PRATZ, A. y RUIZ SEGURA, E., «Une lampe avec inspiration phénicienne de La Fonteta (Guardamar, Alicante)», *RSF*, XVI, 1998.
FRANKFORT, H., *Arte e architettura dell'Antico Oriente*, Turín, 1970.
GARCÍA Y BELLIDO, A., «Arte ibérico». *Historia de España, I.3: España prerromana*, Madrid, 1963.
GONZÁLEZ, J., «Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas», *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 18, 1997, 329-343.
GONZÁLEZ BLANCO, A., CUNCHILLOS, J. L. y MOLINA, M. (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, Murcia, 1994.
GONZÁLEZ PRATZ, A., *Estudio arqueológico del poblamiento antiguo de la Sierra de Crevillente (Alicante)*, Alicante, 1983.
— «La presencia fenicia en el Levante peninsular y su influencia en las comunidades indígenas», *I-IV Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica 1986-1989*, Ibiza, 1991, 109-118.
— «La Fonteta. Una ciudad fenicia en Occidente», *Revista de Arqueología*, 1996, 190.
— «La Fonteta. El asentamiento fenicio de la desembocadura del río Segura. Guardamar, Alicante, España. Resultados de las excavaciones de 1996-1997», *RSF*, XXVI, 1998.
— y RUIZ SEGURA, E., *El yacimiento fenicio de La Fonteta (Guardamar del Segura, Alicante, Comunidad Valenciana)*, Valencia, 2000.
GONZÁLEZ WAGNER, C., *Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica. Ensayo de interpretación fundado en un análisis de los factores internos*, Madrid, 1983.
GUADÁN, A. M. de, *La moneda ibérica*, Madrid, 1980.
HERZOG, C. y GICHON, M., *Battles of the Bible*, Londres, 1997.

HUSS, W., *Los cartagineses,* Madrid, 1993.
JACOBSTHAL, P., *Early Celtic Art,* Oxford, 1969.
KARAGEORGHIS, V., *Salamis in Cyprus. Homeric, Hellenistic and Roman,* Londres, 1969.
— *Ancient Cyprus. 7000 Years of Art and Archaeology,* Londres, 1981.
— y GAGNIERS, J. des, *La céramique chypriote de style figuré. Âge du Fer (1050-500 av. J.C.),* Roma, 1974.
KRINGS, V., *La civilisation phénicienne et punique,* Leiden, 1995.
KUKAHN, E., «Los símbolos de la gran diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos», *Caesaraugusta,* 19-20, 1962, 79-85.
LÓPEZ CASTRO, J. L., *Hispania Poena. Los fenicios en la Hispania romana,* Barcelona, 1995.
MALLOWAN, M. E. L., *Nimrud and its Remains,* Londres, 1966.
MALUQUER, J. (ed.), *Tartessos. V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular,* Barcelona, 1969.
MARÍN CEBALLOS, M. C., «¿Tanit en España?», *Lucentum,* VI, 1987, 43-79.
MARKOE, G., *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean,* Berkeley, 1985.
MARTELLI, M. (ed.), *La ceramica degli etruschi. La pittura vascolare,* Novara, 1987.
MARTÍN RUIZ, J. A., *Los fenicios en Andalucía,* Sevilla, 1995.
MATA, M., «Las influencias del mundo fenicio-púnico en los orígenes y desarrollo de la cultura ibérica», *III Congrés Internationale des Études Phéniciennes et Puniques (Tunis 1991),* Túnez, 1995, 225-244.
MAURI, A., *La peinture romaine,* Ginebra, 1963.
MOSCATI, S., *I Fenici e Cartagine,* Turín, 1972.
— (ed.), *I Fenici,* Milán, 1988.
— (coord.), *I Celti,* Milán, 1991.
NICOLINI, G., *Techniques des Ors Antiques. La bijouterie ibérique du VIIe au IVe siècle,* París, 1990.
NIEMEYER, H. G. (ed.), *Phönizier im Westen,* Maguncia, 1982.
NÚÑEZ GALIANO, M. P., «El pebetero de Guadalhorce: Tanit», *Jálega,* 1985, 3-6.
OLIVER, A., «La presencia púnica en los asentamientos ibéricos: una aproximación a su problemática», *III Congrès Internationale des Études Phéniciennes et Puniques (Tunis 1991),* Túnez, 1995, 282-296.
OLMO LETE, G. del y AUBET, M. E. (eds.), *Los fenicios en la Península Ibérica,* Sabadell, 1986.
OLMOS, R., «Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche», *Lucentum,* VII-VIII, 1988-1989, 79-102.
PENA, M. J., «Los thymiateria en forma de cabeza femenina hallados en el Noroeste de la Península Ibérica», *Revue des Études Anciennes,* 89, 1984, 349-358.

— «Considerazioni sulla diffusione nel Mediterraneo occidentale dei brucia profumi a forma di testa femminile», *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma, vol. III, 1987, 1109-1118.
— «Consideraciones sobre la iconografía mediterranea: los pebeteros en forma de cabeza», *La Mediterrània, Antropología i Historia. VII Jornades d'Estudis Historics*, Palma, 1990, 55-66.
PERICOT, L., *Cerámica ibérica*, Barcelona, 1979.
POULSEN, F., *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig-Berlín, 1912.
POVEDA, A. M., «Melqart y Astarté en el Occidente Mediterráneo: evidencia de la Península Ibérica (siglos VIII-VI a.C.)», *De Oriente a Occidente. Los dioses fenicios en las colonias occidentales. XII Jornadas de Arqueología fenicia (Eivissa 1997)*, Ibiza, 1997.
PRITCHARD, J. B., *The Ancient Near East I. An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton, 1958.
RAMOS, R., «La escultura antropomorfa de Elche», *Revista de Arqueología*, Madrid, 1988, 96-97.
— *Simbología de la cerámica ibérica de La Alcudia de Elche*, Elche, 1991.
— «Sobre dos fragmentos ibéricos de La Alcudia decorados con rostros frontales», *Lucentum*, XI-XIII, 1994, 127-130.
REMESAL, J., «Cerámicas orientalizantes andaluzas», *AEspA*, 48, 1975, 3-7.
ROCCHETI, L., *L'oro dei greci*, Novara, 1992.
RUIZ MATA, D., SCHUBART, H. Y ARTEAGA, O., *Historia de España. I. Desde la prehistoria hasta la conquista romana (siglo III a.C.)*, Barcelona, 1994.
SPITERIS, T., *Art de Chipre des origines à l'époque romaine*, París, 1970.
STEINGRÄBER, S., *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán, 1984.
TRENDALL, A. D., *South Italian Vase Painting*, Londres, 1966.
— *Early South Italian Vase Painting*, Maguncia, 1974.
VV. AA., *Tartessos. 25 años después. 1968-1993*, Jerez de la Frontera, s/a.
— *Tartessos, Revista de Arqueología*, Madrid, 1986.
— *Argantonio. Rey de Tartessos*, Valencia, 2000.
VENEDIKOU, I. y GERASSINOU, T., *Thrakische Kunst*, Viena, 1973.
ZEVI, F., *Paestum*, Nápoles, 1990.

Capítulo VIII

La religión celta en Hispania

Fuentes

Son pocas las fuentes literarias que aportan datos sobre la religión de las poblaciones celtas en Hispania. Un texto del geógrafo griego Estrabón (3, 3, 7), que escribe en tiempos del emperador Augusto, dice que entre los pueblos del norte de Hispania se adoraba a un dios indígena, que él identifica con el Ares griego, al que se le ofrecían sacrificios de caballos, de prisioneros y de machos cabríos, tal como se daba también entre los galos. El historiador Livio (21, 21, 6 y sigs.), también contemporáneo de Augusto, cita a Marte como el dios predilecto de las tribus hispanas. Macrobio (1, 19, 5), un autor que vivió a finales del Bajo Imperio, menciona al dios Neto, divinidad indígena que se asimila a Marte entre los accitanos. Los galaicos examinaban como algo divino el fuego y el vuelo de las aves, y escudriñaban las entrañas de las víctimas, según el poeta latino Silio Itálico, que escribe a finales del siglo I.

Entre los pueblos del norte de Hispania un rito adivinatorio consistía en arrojar hachas a las aguas e interpretar las ondas que producían, según Suetonio (*Galba,* 8, 3), y también entre los cántabros, en unas fuentes intermitentes, según Plinio (33, 23-24). La opinión de Plinio sobre Hispania es autorizada pues conoció el territorio de primera mano cuando fue procurador en la Tarraconense a comienzos de la época flavia.

Las dos principales fuentes para el conocimiento de la religión céltica en Hispania son la epigrafía, que recoge multitud de teónimos indígenas, y la arqueología.

La religión celta en Hispania no se diferencia sustancialmente de la que practican los celtas en otras regiones de Europa. Sí se distinguen en la ausencia generalizada de imágenes de dioses, que, por contra, son muy frecuentes en la Galia, y en que dioses como Epona o Cernunnos, muy venerados en esta última, son prácticamente desconocidos en Hispania. Tampoco hay en Hispania alusiones al sacerdocio celta; en cambio los druidas en Galia y en Britania desempeñaron un papel muy importante entre los pueblos celtas, no sólo de tipo religioso sino también político. En la Hispania celta no existe ni un solo testimonio relativo a los druidas.

El panteón celta hispano

Como se ha indicado, casi la totalidad de los dioses celtas hispanos se conocen por las inscripciones redactadas en lengua latina, datadas todas ellas, pues, en época de la dominación romana. El citado geógrafo griego Estrabón (3, 4, 16) escribió: «Algunos dicen que los galaicos son ateos, y que los celtíberos y sus vecinos del norte rinden culto a un dios sin nombre danzando durante la noche a las puertas de sus casas, durante los plenilunios», texto que no hay que interpretar como que los galaicos no tuvieran dioses, ya que los teónimos conocidos por la epigrafía del noroeste hispano son numerosos, sino en el sentido de que eran divinidades totalmente diferentes a los dioses conocidos por los griegos. La divinidad mencionada en este párrafo sería la Luna, según la mayoría de los autores. Algún investigador ha propuesto que ese dios era el Dis Pater del que descendían los galos, según César *(BG,* 6, 18). En el área del noroeste se han documentado rituales relacionados con la Luna, que han pervivido hasta el siglo XIX.

Según el texto de Livio antes citado, Marte era el primer dios, considerado el principal del panteón hispano. Aparece citado en una decena de inscripciones acompañado de epítetos indígenas, como el *Mars Borus* de Monte Santo, Idanha a Nova, Beira Baixa y Castelo Branco; *Mars Sagatus* (Astorga); *Mars Tilenus* (Los Villares, León); *Mars Tarbucellis* (Montariol, Braga); *Mars Cariociecus* (Tuy, Pontevedra); *Mars Semmo Cosus* (Denia). Marte se relaciona con el toro en una figura del dios hallada en los Pirineos, en la que sobre la coraza se encuentra un toro, y que lleva un casco con cuernos de toro. El Marte indígena no sólo te-

nía un carácter guerrero sino también un carácter tópico y solar. El Ares venerado por los pueblos del norte sería Tileno. El dios de la guerra podría ser interpretado como protector de un pueblo determinado o de un territorio.

Lugus es el dios pancelta por antonomasia. Se le ha considerado el Mercurio galorromano (Cés., *BG*, 6, 17) con un carácter polifuncional. En la Celtiberia, en el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), hay una inscripción latina fechada generalmente en el siglo I a.C., en la que se alude a una fiesta de campos dedicada a Lugus. A este dios se consagran unas inscripciones en Lugo, y posiblemente entre los cántabros vadinienses. Con el dios celta Lugus se relacionan diversos antropónimos, topónimos y nombres étnicos.

La tríada del panteón celta cantada por Lucano (*Phars.*, 1, 444 y sigs.) la forman Teutates, Esus y Taranis. No aparece en las inscripciones hispanas, si bien se barruntan en algunos topónimos.

Los teónimos panceltas son frecuentemente de carácter acuático. El agua desempeña un papel importante entre los celtas. En Hispania se ha descubierto un depósito votivo en Garvão (Portugal), del siglo III. Dos inscripciones de Caldas de Vizella (Portugal) mencionan al dios de carácter termal Bormanicus que toma diferentes nombres en Hispania. Diosas relacionadas con las aguas son Colvetena, de Lugo; Deva, de Cabra, y las *Nimphae Lupianae* de Guimarães (Portugal).

Las *Matres* fueron muy veneradas entre los celtas de fuera de Hispania, y también dentro, donde se conservan unos quince testimonios en Celtiberia o sus aledaños.

Epona fue una diosa celta vinculada con los caballos, muy venerada en toda la Céltica europea, principalmente en Galia. En Hispania han aparecido tan sólo tres menciones de ella, en sendas inscripciones encontradas en Lara de los Infantes (Burgos), Sigüenza (Guadalajara) y Monte Bernorio (Palencia), y a ella hay que atribuir dos figuras, en Albaina y en Marquínez (Álava).

Otros teónimos celtas

Otros teónimos, en distintas áreas de Hispania, están relacionados con la lengua celta, como el citado Neto de los accitanos, atestiguado en Condeixa-a-Velha (Portugal) y en Trujillo (Cáceres), y en el bronce de Botorrita (Zaragoza). El Tokoitos de este mismo bronce se corresponde con distintos antropónimos y teónimos, y aparece en el monumento rupestre de Braga, donde se cita a Tongae Nabiagoi.

Un grupo característico del área lusitano-galaica está formado por Bandua, Cosus, Nabia y Reva. Por su parte, Bandua, que cuenta con una treintena de inscripciones tiene probablemente un carácter acuático. En una pátera de la Beira Alta se la identifica iconográficamente con Tutela. Una prueba de la extensión del culto a las aguas es la frecuencia con que aparecen inscripciones dedicadas a las Ninfas. El lugar de aparición se correspondería con los santuarios o lugares consagrados a su culto: las *Nimphae Ameucni*, en León; *Aquae Eleteses*, en el balneario de Retortillo (Salamanca); *Nimphae Tanitacuae*, en Baños de Molgas (Orense); *Nimphae Varcilenae*, en Valtierra, a 20 km de Alcalá de Henares; *Nimphae Caparenses*, en un balneario de aguas termales con ninfeo, en Montemayor (Cáceres); *Genius Fontis Agineesis*, en un manantial de agua medicinales de Boñar (León).

Una veintena de inscripciones están consagradas al dios Cosus, dios de carácter guerrero. A Nabia se dedican una veintena de inscripciones que se concentran en el *conventus Bracarensis* y en la provincia de Cáceres. La mayoría de los autores relacionan a esta diosa con el mundo de las aguas. Es la divinidad femenina más importante del santuario portugués de Marecos (Oporto). Parece tener también una función tutelar. Reva cuenta con nueve inscripciones procedentes del área orensana y de la Beira Baixa portuguesa.

Al horizonte céltico pueden adscribirse las dos deidades más importantes no romanas de Hispania, es decir, Endovellicus y Ataecina. El primero cuenta con ochenta y cinco inscripciones dedicadas en el santuario de São Miguel da Mota, en el Alto Alentejo. Su culto se extendía en el territorio mediante entre los ríos Sado y Guadiana hasta Huelva. Sus devotos pertenecían a todas las capas sociales. De él se conservan tres cabezas. Endovellicus era un dios de carácter oracular e infernal. Se cantaban himnos en su honor.

En el santuario de Postoloboso (Ávila) se tributaba culto a Vaelicus, del que se conservan una veintena de inscripciones. Era un dios vinculado con el lobo, y por lo tanto de carácter infernal, como el Sucellus galo, del que han aparecido varias figuritas en Hispania.

Ataecina era una diosa venerada por la región regada por el Guadiana, si bien recibió culto en otras áreas más apartadas, como Segóbriga. Su santuario se encontraba en El Trampal (Cáceres), donde han aparecido doce inscripciones. Se piensa que su culto procedía de Turóbriga, en la Beturia céltica (cfr. Plin., *NH*, 3, 14). Era una deidad de carácter infernal y su «celtismo» no es seguro. Se asimilaba a Proserpina, de ahí que se le atribuyan también funciones agrarias. Los devotos eran de muy diferente procedencia social.

Trebaruna era una divinidad venerada en la provincia de Cáceres y en la Beturia portuguesa. Se ha pensado que fuese deidad protectora de la casa o de carácter guerrero, asimilada a la romana Victoria, o protectora del hábitat de las tribus.

Los «Lares Viales»

Una veintena de inscripciones están dedicadas a los *Lares Viales,* cuyo carácter céltico han señalado algunas investigaciones. Los Lares protegían el hogar y los caminos, principalmente las encrucijadas, si es que tienen las mismas atribuciones que los Lares romanos. Se cree que su culto fue introducido por los romanos, si bien la esencia de estos dioses parece indígena. A veces las inscripciones dedicadas a los Lares van acompañadas de epítetos indudablemente indígenas. Su culto se extendía por las regiones portuguesas del Duero, el litoral, la cuenca del Miño, las Beiras y Tras-os-Montes, así como por las provincias españolas de Orense y Cáceres. A veces el epíteto indica, identificándolo, a un grupo humano, como el caso de los *Lares Gallaecorum, Lares Gapeticorum Gentilitatis; Lares Luvanci Dovilonicorum.*

Un gran número de teónimos hispanos, principalmente del noroeste y oeste de la Península, aluden a topónimos o a nombres de tribus o pueblos, fenómeno detectado en la Céltica, como Durbedicus, de Ronfe (Guimarães, Portugal), deidad de carácter acuático, y Tameobrigus, en la confluencia de los ríos Tamega y Duero. El mismo carácter acuático tendrían Arentius y Arentia en la Beira Baixa, Aracus Aramoecus en Cascais, y Arescus en Alcolea del Río.

La mayoría de los nombres de dioses indígenas aparecen una sola vez, como Deo Bodo, dios guerrero de Villadelpalos (Carracedelo, León); Rego, rey de una inscripción de Lugo, que sería una deidad suprema en el panteón celta hispano; Cabuniaeginus (Monte Cilda, Palencia); y Vacocaburius, de Astorga, de carácter protector, al igual que Tondopalandaigae de Talaván (Cáceres), y Cromgin Toudadigoe de Morteiro Rubeira (Orense). Otras deidades se relacionan con las montañas, como Candeberonius Caeduradius de Vila Nova da Mares (Braga); I. O. M. Candiedo, de Galicia, o Iuppiter Candamius, del convento astur. Serían dioses de las montañas asimilados al Júpiter romano. Dioses igualmente relacionados con las montañas son: Durcetius, de una inscripción de San Millán de la Cogolla (La Rioja); Albocelus (Vila Real, Portugal), y Albocus (Alongos); Vestius Aloniecus, dios venerado en Lourizán (Pontevedra), cuya imagen es de varón barbudo, con cuernos y con los brazos extendi-

dos y con dos grandes manos. Se ha interpretado esta figura como imagen de un dios asociado al toro o a una deidad de tipo ctónico y astral. Otras imágenes de dioses célticos con cuernos han aparecido en Riotinto (Huelva) y en el Llano de Candelario (Salamanca).

No es totalmente aconsejable reunir los teónimos hispanos en razón de la ideología trifuncional. Tampoco el sentido de sus funciones se deduce claramente de su etimología. Muchos teónimos hispanos recuerdan a los de la Céltica. Se han agrupado los teónimos hispanos en cuatro niveles:

1. Los teónimos documentados en otras áreas de la Céltica, como las *Matres*, Epona, Lugus o el Marte indígena.
2. Deidades de otras áreas de la península Ibérica no propiamente indoeuropea.
3. Dioses del área galaico-lusitana.
4. Dioses locales.

Santuarios

No se han descubierto hasta la fecha actual templos fechados con anterioridad a la romanización. Se conocen santuarios al aire libre. En la Céltica, al santuario se le llama *nemeton*, «bosque sagrado» o área donde se celebraran los rituales y ceremonias. Otras veces el santuario ocupaba la cima de una montaña o se elegía un lugar próximo al agua. Siempre era el lugar donde los hombres se comunicaban con los dioses, y simbolizaba el centro. El poeta Marcial (4, 55, 23) menciona un robledal sagrado en Buradón. San Braulio *(Vita S. Emil.*, 4) cita el sagrado Dercetio. Rituales relacionados con los bosques y árboles eran frecuentes en la Hispania céltica. Martín Dumiense *(De correctione rusticorum*, 16) prohíbe encender velas junto a los peñascos, los árboles y las fuentes, así como en las encrucijadas de los caminos.

Justino *(Epit. Hist. Phil.*, 44, 3, 6) recuerda un dato tomado de Trogo Pompeyo (que escribe en época de Augusto) alusivo a un monte sagrado de Galicia en el que no se podía sacar oro con instrumentos de hierro. En Ulaca (Ávila) se construyó un gran santuario escalonado sobre un cerro que domina el río Ambles. Igualmente se conocen santuarios subterráneos como el de la Cueva de la Griega en Pedraza (Segovia), donde se veneraba a una deidad indígena de nombre Nemedus Augustus. El santuario hispano más famoso al aire libre, excavado en la roca, es el de Panoias (Portugal), construido en dos plataformas co-

municadas por una rampa y una escalera, con depósitos tallados en la roca destinados a recoger, según las inscripciones, las entrañas y la sangre de las víctimas. El santuario, fechado a comienzos del siglo III d.C., estaba consagrado a los dioses y diosas, a todos los númenes de los lapitas, a Plutón y Proserpina, a Serapis, al Destino y a los misterios. Había un templo y unos estanques, donde se quemaban las carnes de las víctimas. Las inscripciones mencionan los rituales. Santuarios semejantes se conocen en diferentes pueblos del noroeste hispánico, como los de Castelo do Mau Vizinho (Portugal), con treinta cavidades y canalillos para la circulación de los líquidos; Pias dos Mouros, Valpaços, Nogueira (Resende), y el de Villar de Perdizes, dedicado a Laroucus, con altar tallado en la roca, junto a una fuente, y con inscripción. Un santuario al aire libre es el citado de Peñalba de Villastar. En el recinto, de planta rectangular, de Tornadizos (Ávila), se hallaron más de veinte verracos. Se ha atribuido una función ritual a cierto monumento del Castro de Ulaca, donde se celebrarían ritos iniciáticos de cofradías de jóvenes guerreros, en los que el agua desempeñaba un papel importante.

Sacrificios humanos

Ya se ha aludido a los sacrificios humanos de los pueblos del norte en honor de una deidad indígena identificada con el Ares griego. Los bletonenses de las proximidades de Salamanca firmaban sus pactos con el sacrificio de un hombre y de un caballo (Plut., *Quaest. rom.*, 83). La adivinación practicada por los lusitanos requería también sacrificios humanos. Estos sacrificios de los pueblos del norte tienen paralelos en la Céltica (Cés., *BG*, 6, 16; Diod., 5, 32).

Sacrificios de animales

Varias inscripciones mencionan sacrificios de animales. En la de Cabeço das Fraguas (Portugal) se lee: «Una oveja para Trebopala, y un cerdo para Laebo..., una oveja de un año para Trebaruna, y un toro semental para Reva.» Se trata de un *suovetaurilium,* o sea, un sacrificio de una oveja, un cerdo y un toro en una misma ceremonia, que se hacía en Roma para la purificación de los campos.

La inscripción de Marecos (Oporto) cita los sacrificios de una vaca, de un buey, de un cordero, de un becerro o de una ternera en honor de la virgen conservadora, de la Ninfa de los Danigos, y de Nabia Coro-

na. El epígrafe se data el 9 de abril del año 147. Se trata de un ritual anual celebrado en una casa, con intervención de unos *curatores* que procederían de la aristocracia. El lugar es un santuario local de carácter sincretístico. En una de las inscripciones de Panoias se describe un ritual consistente en la inmolación de víctimas y quemar luego las entrañas en depósitos cuadrados, así como en recoger la sangre en cubetas. Se trata de ofrendas expiatorias a los dioses. La confirmación arqueológica de estos rituales son tres bronces votivos del Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, de Castelo Moreira (Portugal), y del carro de Costa Figueira (Portugal). En el primero se representa un cordero, un cerdo y un lechón, animales a sacrificar, con un gran caldero y dos hombres, uno de ellos con toques ceñida al cuello, y un segundo también con torques portando un cuchillo. También hay un gallo y un osezno. La escena se encuentra sobre una plancha metálica acabada en cabeza de toro. Una escena parecida se representa en el bronce de Castelo Moreira.

En el carro de Costa Figueira la caja es una serpiente terminada en yunta de bueyes. Sobre la serpiente se sitúan siete personas, una dispuesta a sacrificar una cabra. La presencia de toros en estos tres bronces se ha relacionado con la sacralidad de los toros descendientes de los que Heracles regaló a un reyezuelo ibero (Diod., 4, 18, 2). Sacrificios de animales se mencionan también en las fuentes literarias. En el año 147 a.C., los habitantes de Segóbriga celebraban un sacrificio cuando Viriato entró en la ciudad (Front., 3, 2, 5). Huesos de animales (suidos y bóvidos) sacrificados se han encontrado en algunos depósitos como los de Garvão o Tras-os-Montes.

En los sacrificios de animales se consumía parte de las carnes de la víctimas. Los cántabros concanos bebían la sangre de los caballos sacrificados (Hor., *Od.*, 3, 4, 34; Sil. It., 3, 357 y sigs.).

Banquetes sagrados

En el centro del Castro de Castejón de Capote (Badajoz), en la Beturia céltica, se ha descubierto una estancia abierta hacia la calle central, con el suelo realzado, con mesa de culto y banco corrido adosado a las paredes. La estancia estaba llena de huesos calcinados o quemados, de asadores, de cuchillos, y tenía una parrilla, carbones y fragmentos de cerámica, de la primera mitad del siglo II a.C. Las víctimas —cerdos, ovejas y cabras, asnos, vacas y ciervos— sacrificadas en el altar eran descuartizadas y cortadas. En este lugar se celebraban banquetes colectivos. En los bancos laterales se sentarían los comensales. La existencia

de comidas rituales colectivas entre los pueblos del norte está bien documentada por Estrabón (3, 3, 7), el cual escribe:

> Beben cerveza y el vino, que escasea, cuando lo obtienen, se consume enseguida en los grandes festines familiares... comen sentados en bancos adosados a las paredes, alineándose en ellos según las edades y dignidad. Los alimentos los circulan de mano en mano; mientras beben, danzas los hombres al son de trompetas, saltando en alto y cayendo en genuflexión.

Se ha pensado que estos banquetes tuvieron un carácter cultual.

Luchas rituales

Estrabón, poco después de referirse a los sacrificios en honor de Ares, afirma «Practican luchas gímnicas, hoplíticas e hípicas, ejercitándose en el pugilato, la carrera, las escaramuzas y las batallas campales», que podrían tener igualmente un carácter ritual en honor de Ares.

Los depósitos de El Amarejo y de Garvão, Alhonoz o de Illescas, con banco decorado con relieves, o de Peña de Crevillente, se han interpretado como restos de banquetes rituales documentados en la Celtiberia.

Danzas

En las cerámicas de Numancia se representan muy probablemente danzas o carreras vinculadas con el culto al toro. En dos pinturas de vasos, un hombre corre con los brazos enfundados en cuernos de toro. En esta ciudad el toro se asocia con los astros, ya que las representaciones de toros sobre la cerámica van cubiertas de signos astrales.

Sacerdocio

Ninguna fuente literaria referente a los pueblos de la Hispania Antigua menciona a los sacerdotes, como ya se ha indicado, al contrario que en la Galia, donde existía un sacerdocio bien organizado, con funciones educadoras y jurídicas (Cés., *BG*, 6, 13-14). Varios autores han defendido su inexistencia entre las poblaciones hispanas. Otros, en cambio, la admiten, teniendo en cuenta el texto estraboniano acerca de la adivinación lusitana, donde el término usado por el geógrafo, *hieroskópos*, designa al en-

cargado de examinar las víctimas humanas, y tiene correspondencia con el sacerdote encargado de la adivinación entre los griegos y romanos. En la inscripción de Peñalba de Villastar, según algún filólogo, se menciona al sacerdote. En el bronce de Luzaga un individuo, al parecer, tenía funciones sacerdotales. En la cara B del bronce de Botorrita, los catorce individuos se han interpretado como sacerdotes.

Las funciones judiciarias atribuidas a los druidas galos parece que pueden atribuirse también a los personajes citados en los bronces de Luzaga y de Botorrita. Se ha pensado que el caudillo numantino Olíndico (Fl., 1, 33, 13-14; Liv., *per.*, 43), que recibió de los dioses una lanza de plata, tuviese un carácter sagrado y no fuera un simple jefe carismático. En el santuario de Endovellicus debía de actuar un sacerdocio bien organizado, dada la importancia del santuario.

La «devotio»

La consagración a determinados jefes militares, en la que hacían voto de morir por ellos, era típica de los celtíberos (Sal., *Hist.*, 1, 125; Val. Máx., 2, 6, 16; Plut., *Sert.*, 14, 5-6), pero no es exclusiva de las poblaciones célticas de Hispania, pues se documenta también en la Galia (Cés., *BG*, 3, 22), en Germania (Tác., *Germ.*, 13, 2-4) y en la Roma arcaica (Liv., 8, 9). La *devotio* entre los iberos era un ritual religioso de carácter guerrero. Plutarco (*Sert.*, 14) describe bien cómo funcionaba este lazo sagrado:

> Era costumbre entre los hispanos que los que seguían más de cerca al general perecieran con él si moría. A esto aquellos bárbaros lo llaman consagración; al lado de los restantes generales se colocaban algunos de sus asistentes y amigos, pero a Sertorio le seguían muchos millares de hombres resueltos a hacer por él esta especie de consagración. Así, se dice que al retirarse a una ciudad, teniendo ya a sus enemigos cerca, los hispanos, arriesgando sus propias vidas, salvaron a Sertorio tomándole sobre sus hombros y pasándole así de uno en uno hasta ponerlo encima de los muros, y luego que salvaron al general, se alejaron.

Un caso muy probable de *devotio* ibérica fue el asedio y destrucción de Calagurris a la muerte de Sertorio:

> La macabra obstinación de los numantinos fue superada en un caso semejante por la execrable impiedad de los habitantes de Calagurris, los cuales, para ser por más tiempo fieles a las cenizas del difunto Sertorio, frustraron el asedio de Gneo Pompeyo. En vista de que no

quedaba ya ningún animal en la ciudad, convirtieron en nefanda comida a sus mujeres e hijos; y para que su juventud en armas pudiese alimentarse por más tiempo de sus propias vísceras, no dudaron en poner en sal los infelices restos de los cadáveres (Val. Máx., 7, 6).

Ritos de iniciación

Últimamente se han interpretado las frecuentes razias de lusitanos y de celtíberos en otros territorios como una prueba de ritos de iniciación de la juventud. Sin negar la existencia de estos ritos entre los pueblos hispanos, los escritores antiguos dejan muy claro que obedecían a causas económicas o a la falta de tierras (Ap., *Ib.*, 43, 61).

La heroización

Los jinetes celtíberos rodeados de escudos, alusivos al número de los enemigos muertos en la guerra, de las perdidas estelas de Clunia o de Lougesterico, están posiblemente heroizados, al igual que los individuos entronizados de las esculturas de Lambroso (Orense), o en el monumento de Sant Martí Sarroca (Barcelona), con tres cabezas en el lateral.

Las veinticinco esculturas de guerreros encontradas entre el Duero y el Miño, fechadas entre los siglos II y I a.C., están muy probablemente heroizadas. Algunas han aparecido a la entrada de los poblados, lo que parece indicar que se trata de un culto a los antepasados. Las esculturas podrían referirse a los príncipes o a simples soldados.

Rituales funerarios

El ritual fúnebre de los celtas hispanos era la cremación del cadáver. Pero era típico de los celtíberos (Sil. It., 3, 340-343) y de los vacceos (Elian., *De nat. an.*, 10, 22) exponer al aire libre los cadáveres de los guerreros muertos para que fueran devorados por los buitres. Este ritual funerario tiene ilustración en dos fragmentos cerámicos de Numancia y en algunas estelas, como las de Binefar (Huesca), El Palao (Teruel), Zurita (Zaragoza) y en un grupo escultórico de Obulco (Jaén). Estos documentos arqueológicos y literarios prueban la creencia en la inmortalidad de los celtas hispanos, como sucede igualmente en el resto de

la Céltica. También indica una concepción astral de la ultratumba, bien documentada entre los celtas de la Meseta hispana, en las estelas llenas de simbología astral, donde la Luna, el Sol, y los planetas tienen un rol importante. Una concepción diferente de la ultratumba indica la diadema áurea de Mones, hallada en el territorio de los galaicos lugones. La técnica de fabricación es el estampillado. Se fecha hacia los siglos II y I a.C. El fondo es un espacio acuático, simulado por líneas de puntos; unas figuras ornitomorfas transportan calderos. Están representados infantes y jinetes, con cuernos de ciervo o cascos de tres penachos en la cabeza y con torques, armados con *caetrae*, espadas cortas y lanzas. También hay perros, peces y aves acuáticas. Las escenas simbolizarían la heroización ecuestre y el paso a la ultratumba a través del agua.

Las esculturas de toros y de cerdos, llamadas verracos, son de carácter funerario. Este mismo carácter tienen las representaciones de toros en las estelas de la Meseta, en la cuales el banquete, la caza y la guerra tienen carácter fúnebre, al igual que en Obulco y en el Mundo Clásico mediterráneo.

Bibliografía

Almagro-Gorbea, M. (coord.), *Celtas y Vetones*, Ávila, 2001.

— y Ruiz Zapatero, G. (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 1993.

Blázquez, J. M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962.

— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.

— *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.

— *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.

— *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991.

— *et al.*, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994.

García Quintela, M. V., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, 1999.

Green, M. J. (ed.), *The Celtic World*, Londres, 1997.

Moscati, S. (coord.), *I Celti*, Milán, 1991.

Olivares, J. C., *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, 2002.

Sopeña, G., *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995.

Capítulo IX

Religiones primitivas en Hispania. Religiones prerromanas

Ningún autor antiguo se ocupó de las religiones prerromanas de Hispania, pero la arqueología ha aportado gran cantidad de material de carácter religioso. Aspectos fundamentales de las creencias y de los rituales religiosos se escapan totalmente o son muy difíciles de interpretar. Sólo quedan los restos de un gran naufragio.

Mito tartésico

El único mito indígena que se conoce es el de Habis, recogido por Justino, que vivió hacia el año 300, que a su vez lo obtuvo de un historiador galo, Trogo Pompeyo, contemporáneo del emperador Augusto.

Habis pasó por peripecias peligrosas hasta que se convirtió en un héroe civilizador. Dictó las primeras leyes, enseñó a cultivar la tierra con bueyes y arado, prohibió el trabajo a los nobles y distribuyó la población en siete ciudades. Este mito tartésico, fechado a finales de la Edad del Bronce (siglos IX-VIII a.C.), recuerda a otros mitos parecidos, como los de Rómulo y Remo, el de Ciro el Grande, el de Moisés, el de Semíramis, el de Sargón I, etc.

Santuarios ibéricos y turdetanos

Se conocen una serie de santuarios turdetanos e ibéricos localizados en Despeñaperros (Jaén), en las actuales provincias de Albacete y de Granada, en el sureste y en la costa ibérica levantina. Los principales santuarios, aunque hubo otros muchos, son los de Collado de los Jardines y Castellar de Santisteban (Jaén), Cerro de los Santos y Llano de Nuestra Señora de la Consolación (Albacete), El Cigarralejo (Murcia), Pinos Puente (Granada), Serreta de Alcoy (Alicante) y Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). Todos ellos presentan unas características comunes como son las ofrendas de exvotos de bronce, piedra o terracota a las deidades protectoras de la vida humana. La mayoría de los exvotos ibéricos de bronce, en número de seis mil, proceden de los santuarios de Collado de los Jardines, de Castellar de Santisteban, interpretado este último como necrópolis aunque en sus cercanías ha aparecido un lote importante de exvotos, y de Nuestra Señora de la Consolación. Se fechan a partir del siglo VII a.C. Fueron visitados por los devotos hasta finales de la Antigüedad. La técnica de fundición de las piezas es la llamada cera perdida.

Bronces ibéricos, de muy probable carácter religioso, han aparecido en los valles del Guadalquivir y del Guadiamar, en las regiones del noreste, en la región valenciana y en el Bajo Aragón. Al oeste la aparición de bronces no pasó los ríos Guadiana y Jabalón. No se han recogido bronces en el espacio comprendido entre los ríos Guadalquivir y Segura. Al norte del río Júcar los hallazgos de bronces son muy escasos.

El Collado de los Jardines está enclavado en uno de los parajes más abruptos de Sierra Morena. El santuario está cercado por colosales bloques de piedra. En su parte media brota un manantial. Los bloques de piedra tienen en la base varias cuevas. Los exvotos se depositaban dentro de la cueva; con posterioridad cambió el ritual y eran arrojados a la pendiente o se introducían en las hendiduras de la roca.

El santuario de Castellar de Santisteban, a 35 km del anterior, está compuesto de un grupo de cavernas naturales, en número de cinco, junto a dos manantiales.

El santuario de Nuestra Señora de la Luz se encuentra a 6 km de Murcia. En las inmediaciones no hay cuevas ni fuentes. En el santua-

rio había cinco habitaciones, varias de las cuales se dedicaban al personal al servicio del santuario.

Los santuarios del Cerro de los Santos y del Llano de Nuestra Señora de la Consolación distan entre sí unos 5 km. Ambos se encuentran en la villa de Montealegre. Los exvotos de estos santuarios, más de cuatrocientas piezas, son de piedra. Su fecha va desde el siglo III a.C. hasta finales de la República Romana. El santuario del Cerro de los Santos se construyó en una pequeña altura, sobre la que se levantó un templo de planta rectangular.

El santuario de El Cigarralejo, próximo al pueblo de Mula, se alzó en la cima de un altozano. Consta de un corredor central con dos grupos de habitaciones, que serían viviendas y que no formarían parte del primitivo santuario, del que se conserva solamente un muro, junto al cual han aparecido los exvotos. El santuario estuvo abierto al culto desde el siglo IV al siglo II a.C.

Este santuario se caracteriza por los exvotos casi exclusivamente de caballos, al igual que el de Pinos Puente, que ha proporcionado unas ochenta placas decoradas con équidos, característica que diferencia estos dos santuarios de los restantes.

El santuario de la Serreta de Alcoy se construyó en la cumbre de un escarpado monte, donde quedan restos de un edificio rectangular que ha sido interpretado como un templo. Los exvotos, en terracota, han aparecido en un vertedero. Fue frecuentado por los devotos hasta el siglo IV. Se han recogido unas trescientas terracotas, de pequeño tamaño, muchas de las cuales son cabezas, sumamente toscas, de hombres y de mujeres, de técnica muy rudimentaria y de influencia púnica. Este santuario estuvo consagrado a una diosa de la fecundidad, Astarté o Tanit, como lo indica la representada en un *pinax*, fechada entre los siglos III y II a.C., en el que la diosa madre da el pecho a los niños. Va acompañada de su atributo, la paloma, de una madre con su hijo y de dos músicos tocando una doble flauta. Una característica de este santuario son las agrupaciones de dos o tres figuras.

En Sanlúcar de Barrameda estuvo abierto al culto un santuario visitado por los marineros desde el siglo VI a.C. hasta la época helenística, en el que se ofrecían exvotos de bronce.

Actitudes cultuales

Las actitudes cultuales son varias, las mismas que las de los exvotos etruscos del período arcaico. Los devotos unas veces están representados en actitud oferente y otras orante, con los brazos levantados, caí-

dos o en actitudes indiferentes. Los fieles ofrecen palomas, frutos naturales y una especie de tortas. Varios exvotos se caracterizan por su desnudez ritual, documentada en todo el Mediterráneo. En el santuario del Cerro de los Santos y en algunos otros, como en Collado de los Jardines y Torreparedones, se ofrecían libaciones de vino, leche, hidromiel, etc. En los exvotos se representan todas las capas sociales; junto a damas ricamente vestidas y enjoyadas, otras mujeres llevan atuendos muy sencillos. Varios exvotos representan a soldados, y otros, animales domésticos o salvajes.

Interpretación de los santuarios ibéricos

Los santuarios ibéricos no son propiamente templos, sino edificios parecidos a los «tesoros» griegos destinados a almacenar los exvotos.

Tres santuarios: Cerro de los Santos, Cigarralejo y Serreta de Alcoy, se encuentran en lugares elevados; otros tres: Castellar de Santisteban, Collado de los Jardines y Nuestra Señora de la Luz, junto a cuevas, fuentes, o en parajes abruptos.

La religión ibera desconoce el sacrificio de animales, salvo quizás de palomas, no hay ni altares ni restos de víctimas. Sin embargo, un bronce oretano representa un guerrero sacrificando a un cordero.

En cada santuario predomina un tipo de ofrendas. En el Cerro de los Santos los devotos sólo ofrecen libaciones, exvotos de varones o de mujeres. En Castellar de Santisteban los exvotos son de varones solamente.

En los santuarios de Nuestra Señora de la Luz y de la Serreta de Alcoy no había libaciones ni ofrendas. La ofrenda más corriente es el exvoto, en el que el devoto trata de perpetuar su figura ante el numen. En este aspecto la religiosidad ibera, que no evolucionó a lo largo de los siglos —pues no se detectan fenómenos de sincretismo religioso, ni cambios sustanciales en el tipo de los exvotos—, es similar a la de la Etruria Arcaica, de la Roma Arcaica o de la Grecia Arcaica. En el *heroon* de Obulco (Porcuna, Jaén), fechado en la segunda mitad del siglo V a.C., un oferente está envuelto por dos cápridos, lo que es de una gran originalidad.

En los santuarios ibéricos, salvo en la Serreta de Alcoy, ningún exvoto representa a un dios o diosa, pues no llevan sus atributos. En los santuarios ibéricos debían de celebrarse danzas al son de la música (terracota de Alcoy o guerrero de Collado de los Jardines).

En el Cerro de los Santos los exvotos se colocaban en unos bancos. El agua debía de desempeñar un papel importante en la religiosidad

ibera, como se desprende del hecho de que tres santuarios estuvieran localizados próximos a fuentes.

Los santuarios ibéricos, como los de la Etruria Arcaica, estarían consagrados a númenes locales. Al ibero le interesaba más la función que la imagen de los númenes, que eran genios de carácter benéfico.

La religión ibera, al igual que la de la Etruria Arcaica, se caracterizaba por un sentido práctico y por el tipo de devoción, destinada a entrar en contacto con lo sagrado para obtener favores tangibles, como se desprende de que en los tres santuarios murcianos haya exvotos que representan partes del cuerpo humano.

Era una religión nacional y naturalista. En los santuarios ibéricos, probablemente, no había sacerdocio, al no haber sacrificios ni altares, sino una especie de sacristanes encargados de recoger los exvotos; sin embargo, hoy se tiende a admitir que hubiera sacerdocio. Una veintena de exvotos de los santuarios de Despeñaperros representan a varones tonsurados o velados, vestidos con un traje, que se han interpretado como sacerdotes del templo de Melqart en Cádiz. Unas damas cubiertas con tiara, de los mismos santuarios, son probablemente figuras de sacerdotisas.

Imágenes de dioses

Sólo se conoce un texto referente a los dioses iberos. El dios principal de los iberos, que no aceptaban ningún otro como juez de los dioses y de los hombres, era Marte (Liv., 28, 21), dios que encaja muy bien en las poblaciones que estaban enzarzadas en continuas guerras (Estr., 3, 4, 5). Las imágenes de dioses son pocas. Destaca una escultura hallada en el *heroon* de Obulco, que representa a una dama con serpiente al hombro, probablemente una diosa. Otras imágenes de diosas son la Dama de Baza (Granada), que representa a una mujer entronizada con el atributo de la paloma. Probablemente se trate de una imagen de Astarté o de Tanit, de carácter funerario. Una dama entronizada de Illici (Elche, Alicante), con ramo de adormidera en la mano, podría ser una imagen de Perséfone o de la Ártemis Efesia. La Dama de Elche podría ser también una imagen de diosa entronizada o de pie. Las dos estatuas de carácter funerario halladas en la necrópolis del Cabecico del Tesoro (Murcia) y en el santuario del Llano de la Consolación podrían representar diosas ibéricas. En todas ellas la influencia griega, traída a Occidente por los focenses, es bien patente.

Mito fenicio

El mito fenicio recogido en la *Historia fenicia* de Filón de Biblos, contemporáneo de Adriano, que lo recogió de la obra de Sanjuniatón, sacerdote fenicio que vivió a finales del II milenio a.C., sobre Cronos devorando a sus hijos se esculpió, muy probablemente, en uno de los relieves del monumento funerario turriforme de Pozo Moro (Albacete), fechado en torno al 500 a.C. Probablemente este mito, al igual que el de Gilgamesh en el bosque de los cedros o el de Enkidu y la ramera sagrada, o el del héroe en lucha con un león del cinturón de La Aliseda (Cáceres) datado hacia el año 600 a.C., era incomprensible para los indígenas.

Santuarios de tipo fenicio

En el sur de Hispania se han localizado varios santuarios de tipo fenicio. En Cástulo (Jaén), en El Carambolo y en Carmona (Sevilla), en varias localidades del sur de España, en Torreparedones (Córdoba), Cancho Roano (Badajoz), Illici, y, en Cádiz, el Heracleion.

En los tres primeros las ofrendas eran vasos de cerámica de mejor calidad que los usados en el poblado, que debían de contener ofrendas de líquidos o de plantas, cuyo ritual consistía en quebrarlos contra el suelo y después conservarlos todos juntos. Es un ritual bien documentado en los santuarios rurales de Chipre.

En el santuario de Cástulo (siglo VII-VI a.C.), junto a una habitación con cerámica rota, había una segunda con altar, una terracota de toro, muchas escorias de minerales, restos de comida, exvotos diminutos de lingotes y una tinaja con picos mineros en el interior. Probablemente se celebraba un banquete ritual y se comían las carnes en el mismo santuario. Estaba pavimentado con un mosaico de guijarros que, en origen, usaban sólo en los santuarios y en las tumbas. Este santuario, enclavado en una rica zona minera, indica que los santuarios, al igual que en Chipre, en estos siglos monopolizaban las explotaciones mineras, posiblemente desde Cádiz.

En El Carambolo (Sevilla), el santuario, de época orientalizante, era una cabaña en la que se realizaban ofrendas de cerámica, como en

Cástulo. En Carmona se ha excavado un santuario fenicio con ofrendas de cerámica, fechado en el siglo V a.C.

Otros santuarios de este tipo han aparecido en El Acebuchal, Alcaudete, Vientos y Parios, todos en el sur de España. En el primero, un conjunto de edificios se levantó en torno a un patio pavimentado de guijarros; una construcción de planta rectangular sobre una gran roca estaba rellena de cenizas, de piedras quemadas, de hachas de piedra pulimentada, de fragmentos de cerámica indígena y de todo tipo de cerámica orientalizante. Este conjunto se ha interpretado como una fosa ritual, con restos de banquetes sagrados.

El santuario de Torreparedones, abierto al culto a partir del siglo IV a.C., es un edificio rectangular con columnas en el centro. Estaba consagrado a la diosa púnica Dea Caelestis, de la que se conserva una imagen. Se ofrecían exvotos de piedra de mala calidad. En Cancho Roano (Badajoz) hubo tres santuarios superpuestos con altar, rodeados de habitaciones donde probablemente habría prostitución sagrada, al igual que en Cástulo.

En Illici se ha excavado un santuario fenicio, con torre abierta al culto ya en el siglo VI y que pervivió hasta el siglo I, en época de Augusto. Tenía una mesa de ofrendas, tinajas para libaciones, una habitación subterránea, un banco para depositar las estatuas semejante a los existentes en los santuarios chipriotas. Delante del santuario aparecieron varias piezas de escultura. Toda la escultura ibérica es de carácter religioso y fue destruida por las continuas luchas de unas tribus contra otras, sin que tuvieran nada que ver enfrentamientos sociales o cambios en el tipo de religiosidad.

El más famoso de los santuarios fenicios en Occidente era el consagrado a Melqart, que se encontraba en Cádiz, cuyo culto introdujeron en estas regiones los colonos procedentes de Tiro a finales del II milenio a.C. Permaneció abierto al culto hasta el año 400. El culto era típicamente fenicio. Se trataba de un recinto sagrado, al aire libre, con dos altares y una fuente para las abluciones. En las puertas estaban grabados los doce trabajos de Hércules. Los sacerdotes eran célibes, vestían trajes de lino. Se tonsuraban la cabeza, que cubrían con un velo. En el interior no podían entrar ni las mujeres ni los cerdos. El ritual era idéntico al realizado en el templo de Melqart en Tiro. Su fama favoreció que fuera visitado por ilustres personajes como Aníbal o César.

Otro gran santuario fenicio descrito por Estrabón (3, 1, 4) estaba en el cabo San Vicente (Portugal), dedicado a Baal Hamón. Era un recinto al aire libre que se visitaba de noche, se hacían libaciones de agua y se cambiaban las piedras de postura.

Los fenicios trajeron a Occidente sus dioses. Se conocen varias imágenes de Astarté, la diosa fenicia de la fecundidad, que han aparecido en Galera (Granada); en Cástulo entre caballos, siglo VII a.C.; en El Carambolo con la inscripción fenicia más antigua de Occidente, siglos VII-VI a.C.; entre aves en un bocado de caballo con flores de loto en las manos, siglo VI a.C.

En Huelva ha aparecido una imagen de bronce de la diosa Anat. Resheph era venerado en las colonias fenicias. Sus imágenes en bronce se encontraron en Huelva, Cádiz e Híspalis (Sevilla). Estas imágenes de dioses han aparecido también en asentamientos fenicios y no parece que alcanzaran una gran veneración entre las poblaciones indígenas. Sobre la pintura ibérica de Levante, principalmente en Liria (Valencia), se colocan los símbolos de la Gran Diosa de la fecundidad, que también se encuentran sobre la cerámica chipriota. Debe de ser la misma que entre caballos aparece en un vaso de Liria, fechada en el siglo II a.C. Esta simbología indica que Astarté, o Tanit, era la diosa que gozaba de más aceptación entre los iberos, lo que confirma la citada terracota de Alcoy, y su ritual consistía en danzas, como lo prueba no sólo esta pieza, sino también una pintura de Illici con bailarinas de época helenística.

La diosa alada delante de esfinge de Illici es Astarté, según modelo de un sarcófago de Cartago. Los tres bronces del El Berrueco (Salamanca) y un cuarto hallado en Cádiz, que representan a una dama alada, con disco solar sobre el vientre, rodeada de flores de loto, datados en los siglos VII-VI a.C., siguen los modelos de diosa de la fecundidad hallados en marfiles del fuerte de Salmanasar III en Nimrud. La misma diosa con alas y disco solar sobre el vientre se encuentra en un marfil de Medellín (Cáceres).

Una imagen de Astarté, sentada, con flores de loto en sus manos, se esculpió en un relieve del monumento de Pozo Moro.

Los llamados domadores de caballos, que representan a un varón de pie, o sentado, entre caballos rampantes, que han aparecido en La Encarnación (Caravaca, Murcia), Villacarrillo (Jaén), Lorca (Murcia), Sagunto (Valencia), Villaricos (Almería), son probables imágenes de un dios protector de los caballos, muy abundantes en la España Antigua. Debido al carácter sexual de la diosa Astarté, podrían ser imágenes de la diosa fenicia.

Seres fantásticos

Los fenicios introdujeron en Occidente varios seres fantásticos, como esfinges (Andújar, Jaén, siglos VII-VI a.C.); o grifos, como el de Huelva, datado en torno al 550 a.C., el del cinturón de La Aliseda (Cáceres) o el de Sanchorreja (Ávila). Fueron animales que gozaron de gran aceptación entre las poblaciones indígenas de España. No hay pruebas de que recibieran culto. Sí debieron de tener un carácter apotropaico debido a que aparecen en anillos, cinturones, colgantes y tumbas.

Otro tema introducido por los fenicios en Occidente es el del árbol sagrado que decora los broches de Niebla (Huelva), Sanchorreja y Carmona y que años después, a finales de la República Romana, estilizados, decoran la cerámica de Azaila (Teruel). Una diosa sentada ante un árbol de la vida se pintó en un vaso de Liria, de época helenística.

Objetos sagrados

Los fenicios también trajeron a Occidente amuletos, que se propagaron a poblaciones indígenas, así como los quemaperfumes que eran utilizados en los santuarios.

Rituales funerarios

Los fenicios introdujeron el rito de la cremación de los caballos, que se generalizó entre todas las poblaciones de España. Las gentes indoeuropeas de los Campos de Urnas que penetraron por los Pirineos orientales y ocuparon todo el noreste también usaban este rito. En la necrópolis de la ría de Huelva (siglos VII-VI), perteneciente a un asentamiento indígena, el ritual funerario era el mismo que el seguido en la necrópolis de Salamina de Chipre (siglo VIII a.C.), que es el que canta Homero. Los iberos quemaban el cadáver y lavaban los huesos, que eran tamizados, se untaban de manteca y después se colocaban en la tumba dentro de vasos cónicos.

En algunas ocasiones en las tumbas también se depositaban carros. Igualmente, se ofrecían libaciones, se quemaban perfumes y se celebraban banquetes funerarios; la vajilla utilizada en ellos se colocaba

junto a la urna, como en Huelva y Toya (Peal de Becerro, Jaén). Los personajes importantes se heroizaban: Pozo Moro, Los Villares (Albacete), siglo IV a.C.; Huelva, comienzos del siglo IV a.C.; Obulco y Osuna (Sevilla), final del siglo III o comienzos del siguiente. Esta divinización o heroización fue probablemente traída por los fenicios. En una ciudad de creación bárquida, como Carthago Nova, recibió honores divinos el descubridor de las minas de plata de las proximidades. A veces se celebraban, en honor de los difuntos, competiciones agonísticas, representadas en el *heroon* de Obulco, en Huelma y en Osuna; igualmente se celebraban procesiones de guerreros, que llevaban el rostro cubierto con máscaras, e iban precedidos de un enano tocando la flauta, como en la necrópolis de El Cigarralejo.

Culto de Adonis

El *Breviario de Évora* (siglo XIII) describe el martirio de Justa y de Rufina, que tuvo lugar en Híspalis en el año 287 con ocasión de celebrarse las fiestas de Adonis, el amante de Afrodita, muerto en una cacería. Su ritual consistía en una procesión de mujeres descalzas a los montes Marianos. Llevaban un ídolo, que probablemente era un monolito, y plantaban los jardines de Adonis en tiestos.

Esta fiesta presenta rasgos de gran arcaísmo, distintos de los rituales de este culto celebrados en Atenas, Alejandría o Biblos.

Santuarios fenicios de las islas Baleares

Las islas Baleares fueron muy pronto colonizadas por los fenicios y por los cartagineses debido a su riqueza pesquera. En Ibiza estaban abiertos al culto cuatro santuarios. El más importante de todos fue la cueva d'es Cuyram. Es un santuario rupestre dedicado a Tanit. Fue visitado por los fieles durante cuatro o cinco siglos. En el santuario se han encontrado cenizas de huesos, diversos objetos, una pequeña ara, piedras cónicas que probablemente son betilos y seiscientas figuras de terracota y fragmentos de otras muchas. También se recogieron pebeteros con cabezas femeninas, imágenes de diosas entronizadas y figuras planas de cuerpo entero.

En el santuario de Isla Plana existían dos pozos. En uno de ellos se arrojaron muchos huesos humanos; en el segundo treinta y cinco terracotas de cuerpo ovalado, con el sexo masculino bien indicado.

El santuario de Puig d'en Valls tenía un edículo. Se hallaron en él terracotas y unos objetos cilíndricos aptos para sostener cirios. En el santuario de Costix, de época helenística, se encontraron tres cabezas de bóvidos de bronce, vinculadas con el culto al toro documentado en Etruria, Cerdeña e Italia, que se remonta a la Prehistoria.

Mitos griegos

Los focenses introdujeron algún mito griego, como la lucha de los arimaspos contra los grifos, que defendían el oro de Escitia. En el *heroon* de Obulco probablemente se representaba un grifo en lucha con un varón, tema que se repite en un molde de joyería de Cabezo Lucero (Alicante). Una gigantomaquia se pintó en un vaso ibérico hallado en Los Villares, Caudete de las Fuentes (Valencia), fechado hacia el 150 a.C., composición que encaja muy bien en época helenística, cuando se ofreció el altar de Pérgamo en honor a Zeus y Atenea *Nikephoros* por Eumenes II entre los años 180 y 160 a.C. Estos dos mitos griegos no tuvieron aceptación entre los iberos.

Santuarios griegos

Ártemis Efesia, cuyo culto trajeron a Occidente los focenses, tenía cuatro santuarios: Ampurias, Rosas, Hemeroscopeion y Sagunto (Estr., 3, 6, 6 y 8). El geógrafo griego Estrabón (4, 1, 4) escribió que en las ciudades fundadas por Marsella se rindieron los primeros honores a Ártemis Efesia, ateniéndose en la disposición de la imagen tallada en madera y en los ritos, a la práctica que se realizaba en Éfeso, texto que se ha interpretado como que los iberos sacrificaban animales, no seres humanos. Los iberos recogían la sangre de las víctimas en una crátera al son del canto de los asistentes y del sonido de la flauta. La crátera, la pátera y la flauta, entre los iberos, fueron los símbolos del rito sacrificial: rito que culminaba con la comida de la carne de la víctima. Los iberos tomaron este rito de los griegos.

La religión de la Hispania indoeuropea

La religión de la Hispania indoeuropea es principalmente conocida por las aportaciones de la arqueología y de la epigrafía, que han pro-

porcionado unos quinientos teónimos indígenas, y por algunos textos de autores antiguos.

El panteón de la Hispania indoeuropea

Estrabón (3, 4, 16) escribe que algunos afirman que los galaicos son ateos y que los celtíberos y sus vecinos del norte tributan culto a un dios sin nombre, a la puerta de sus casas, toda la noche durante el plenilunio. El ateísmo de los galaicos es una forma de indicar que los dioses no son asimilables a ninguno del panteón grecorromano. La deidad venerada por los celtíberos y sus vecinos era, probablemente, la Luna, a la que tributaban culto con danzas en las noches de plenilunio: danzas que han pervivido hasta el siglo XIX en Galicia. En el año 137-136 a.C., los vacceos interpretan un eclipse de luna como una prohibición de atacar. También ha sido interpretado este texto como una alusión al gran dios céltico Dis Pater.

Estrabón (3, 3, 7) escribe que los pueblos del norte de Hispania veneraban a un dios asimilado a Ares, al que ofrecían sacrificios de machos cabríos, de caballos y de prisioneros en gran número. Probablemente también celebraban en su honor competiciones políticas, hípicas y gimnásticas. Este dios está citado en inscripciones —*Mars Cariociecus* (Tuy), *Mars Semmo Cosus* (Denia), etc.— y en numerosos teónimos del noroeste con el radical *cos-*. El Marte indígena tenía un carácter solar, según Macrobio *(Sat.*, 1, 19, 5). Era el dios del cielo de los panteones indoeuropeos. Equivalía al Taranis Júpiter de los galos.

El gran dios del panteón precéltico es Lugus, del que se conocen varios testimonios, identificado con el Mercurio galo. Se veneraba en el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), donde se celebraban ofrendas de campos o de tierras de labor. El gremio de los zapateros le dedicó un ara en Uxama *(CIL, II,* 2818); tres aras de Lugo están consagradas a los Lugones Arquienes y una cuarta entre los cántabros vadinienses *(CIL, II,* 6338). Los tres dioses citados por Lucano en su *Farsalia* (1, 444-446), Teutates, Esus y Taranis, no se veneraban en Hispania con absoluta seguridad, aunque algunos topónimos parecen aludir a ellos.

Otros dioses preceltas eran de carácter acuático y también fueron muy venerados. Una serie de topónimos aluden al dios céltico de carácter acuático Bormanicus. Una deidad de carácter acuático era Colvetena, citada en inscripciones de la provincia de Lugo. La diosa Deva, de Cabra (Córdoba), era una deidad de carácter acuático igualmente.

Diosas típicamente celtas bien documentadas en Germania y muy veneradas en Clunia (Burgos) son las *Matres*. En cambio, Epona, diosa de los caballos, tan venerada en el mundo celta, tan sólo cuenta con tres inscripciones aparecidas en Hispania: en Sigüenza (Guadalajara), en Lara de los Infantes (Burgos) y en Monte Bernorio (Palencia), y dos imágenes suyas aparecidas en la provincia de Álava.

Una treintena de inscripciones del área luso-galaica mencionan teónimos compuestos asimilados a Tutela, según la pátera de Bandua Araugelensis, con sentido de protectora del altozano. Esta deidad fue muy venerada en Orense.

Una diosa también muy venerada fue Nabia, del *conventus Lucensis*, diosa de carácter acuático protectora de los valles.

La cuarta deidad más importante del panteón luso-galaico es Reva, con nueve inscripciones aparecidas, muchas de ellas en Orense. Sería también una diosa de carácter acuático.

Ataecina, diosa venerada en Mérida, tenía un santuario en El Trampal (Cáceres). Esta diosa se asimilaba a Proserpina. Su carácter es agrario e infernal. Trebaruna, de Coria (Cáceres) y Caparra, era una diosa de carácter guerrero. El noreste hispano tributa culto a los Lares, citados en una veintena de inscripciones, que enmascaran a dioses indígenas varias veces vinculados con grupos familiares.

Gran cantidad de teónimos indígenas se documentan una sola vez y aluden a nombres de tribus, de topónimos o de gentes. Deo Bodo de Carracedelo (León) era un dios de carácter guerrero. Vacocaburio, de Astorga y de Monte Cilda (Palencia), protegía a sus devotos.

Los teónimos con el radical *ar-* (agua) —como Arentius y Arentia, de Cáceres; Aricona, de Talavera de la Reina (Toledo); Arescus, de Alcolea del Río (Sevilla)— tenían todos carácter acuático.

I. O. M. Candiedo *(CIL, II,* 2599), de una inscripción gallega, o Iuppiter Candamius *(CIL, II,* 2695), del Puerto de Candanedo (Asturias), era venerado en las alturas. Se identificaba con Júpiter. Durcetius, de San Millán de la Cogolla (Rioja), es un dios igualmente de las montañas.

Ley sagrada

Como tal se ha interpretado el bronce escrito en lengua celtibérica y en alfabeto ibérico de Botorrita (Zaragoza). Se cita en él a la pareja de dioses Togostoique, a Sarmitioque y a Neto; se alude a prohibiciones, a lugares cercados y sin cercar y a las entrañas de las víctimas.

Imágenes de dioses

En Hispania han aparecido pocas imágenes de dioses, a diferencia de la Galia, donde son numerosas. En la cerámica de Numancia se pintó una imagen de Cernunnos, dios bien conocido en la Galia, pero desconocido en Hispania. Seis bronces representan a Sucellus, bien documentado en la Galia y no citado en las inscripciones hispanas. En los Pirineos apareció una imagen en bronce de Marte con coraza romana, con una figura de toro sobre ella y con casco con cuernos, que prueba la vinculación de Marte con el toro. En Moristán (Pontevedra) se halló un relieve con la imagen del dios indígena Vestio Alonieco con cuernos. Dos imágenes de dioses celtas con cuernos se encontraron en Riotinto (Huelva). En Albaida y en Marquines (Álava) en dos bajorrelieves Epona monta un caballo. En un bronce de Castro Urdiales (Santander), Mercurio lleva un colgante con media luna al cuello. De la provincia de Cáceres procede una pátera de época de los Antoninos, con la imagen de Bandua Araugelensis, con la imagen de Fortuna junto a tres aras. También se conservan imágenes de los dioses lusitanos Endovellico y Tongac Nabiagoi.

Sincretismo

El sincretismo religioso está bien documentado en los teónimos hispanos de las inscripciones de Ataecina Proserpina, de Mérida; de Ianus Paraliomecus, de Lugo; de Iovi Anderoni, de Galicia; de Iuppiter Ladicus, de Larouco (Orense), etc.

Adivinación

La manera de obtener adivinación de los lusitanos, observando la caída de las víctimas, descrita por Estrabón (3, 3, 7), era la misma que la de los galos.

Santuarios

Se conoce, por los autores o por las inscripciones, la existencia de varios espacios sagrados, como el *sacrum Burandonis Ilicetum*, citado por Marcial (1, 55, 23) en el siglo I, que era un robledal sagrado. Martín

Dumiense *(De correc. rusticorum*, 16) prohíbe encender velas junto a los peñascos, a los árboles, a las fuentes y en los cruces de caminos, o llevar ofrendas de pan a las fuentes, lugares todos sagrados.

Algunos santuarios se ubican en montes. Marcial (1, 49, 5) menciona el sagrado Vadaveron en Celtiberia, Braulio *(Vita S. Emil.*, 4) el sagrado Dercetio y Justino *(Epit. Hist. Phil.*, 44, 3, 6) un monte sagrado de Galicia, en el que estaba prohibido extraer oro mediante instrumentos de hierro. El único gran santuario de Hispania era el dedicado al dios lusitano Endovellico, dios infernal y sanador que era muy venerado. Es el dios más importante de la Hispania Antigua.

Otros santuarios conocidos son los del Teleno, consagrado a Mars Tilenus, o el de Venus en la Sierra de San Vicente, próximo a Talavera de la Reina. En Ulaca (Ávila) se excavó en la roca un gran santuario con escalera, en mitad del poblado. Los santuarios enclavados dentro de las murallas de los poblados eran numerosos.

Peñalba de Villastar era un santuario al aire libre. Carácter sagrado debía de tener el recinto de Tornadizo (Ávila). Un santuario que era una roca al aire libre se ha localizado en Vilar de Perdices (Portugal). En Lusitania existen otros santuarios importantes como los de Panoias, el de Endovellico en Villaviciosa y el de Tongae Nabiagoi en Braga.

Sacrificios

Los pueblos del norte de Hispania ofrecían sacrificios humanos a un dios indígena identificado con Ares. Los bletonenses (Salamanca) firmaban la paz en los años 96-94 a.C. (Plut., 9, 12, 83), con sacrificios de caballos y de hombres, al igual que los lusitanos en el año 149 a.C. (Liv., *per.*, 49). Los cántabros bebían la sangre de los caballos sacrificados (Hor., *Od.*, 3, 4, 34; Sil. It., 3, 357 y sigs.).

Banquetes y sacrificios colectivos

Los habitantes de Segóbriga (Cuenca), cuando fueron atacados por Viriato en el año 147 a.C., se encontraban celebrando un sacrificio colectivo. En Castrejón de Capote (Badajoz) se ha excavado un recinto al aire libre con bancos adosados a tres lados, fechado entre la primera mitad del siglo IV y el siglo II a.C., cubierto con restos óseos, con carbones o con fragmentos de cerámica, donde se celebraban banquetes colectivos en los que se consumían las carnes de animales, cápridos,

asnos, vacas y ciervos. A estos banquetes colectivos aludía Estrabón (3, 3, 7).

La inscripción de Cabeço das Fraguas (Portugal) menciona el sacrificio de un toro, de un cerdo y de un cordero a Trebopala, a Laebo y a Trebaruna, sacrificio representado en algunos bronces lusitanos y celtíberos. La inscripción de Marecos (Portugal) menciona una tarifa de sacrificio.

Sacerdocio

Ningún texto referente a la Hispania Antigua menciona sacerdocio ni druidas, que desempeñaron un papel tan importante en la guerra de las Galias contra los romanos. El caudillo numantino Olíndico (Fl., 1, 33, 13-14: Liv., *per.*, 43) afirmaba haber recibido una lanza de plata de los dioses. Era una manera de animar a los numantinos a la lucha, pero no era un druida. En las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar algún término parece aludir a funciones de carácter sacerdotal. Algún personaje representado en un vaso de Numancia ofreciendo un sacrificio podría ser un sacerdote, a juzgar por su vestido.

«Devotio» ibérica

Era típica de los celtíberos y de los iberos en general, al igual que de los pueblos indoeuropeos, la consagración a los caudillos, comprometiéndose a salvar la vida de éstos antes que la propia (Plut., *Sert.*, 14, 5-6).

Heroización

Entre las poblaciones hispanas se heroizaba a los príncipes y los soldados muertos. Prueba de ello es el templo de la necrópolis de Azaila (Teruel), del siglo I a.C.; las estelas de jinetes celtíberos, rodeados de escudos y de guerreros de Lara de los Infantes; la diadema de Mones (Asturias), con un desfile de guerreros, que expresaría la heroización guerrera y el paso a la ultratumba a través del agua, y las veinticinco estatuas de guerreros lusitanos, fechados entre los siglos II a.C. y I d.C., procedentes del territorio comprendido entre los ríos Duero y Miño.

Sillo Itálico en su poema *Punica* (3, 340-343) y Claudio Eliano *(De nat. an.,* 10, 22) informan de que los celtíberos y los vacceos dejaban los cadáveres de los guerreros difuntos a la intemperie para que se los comieran los buitres, costumbres confirmadas por las pinturas de los vasos de Numancia, por una escultura de Obulco y por estelas como las de Zurita (Santander), de El Palao (Alcañiz, Teruel), o de Ninefar (Huesca). Este ritual presupone una concepción astral de la ultratumba, bien documentada en las estelas de la Meseta castellana decoradas con signos astrales.

La iconografía funeraria es muy variada. El grupo más numeroso de estelas con escenas funerarias procede de Lara de los Infantes. Junto a escenas de guerra otras son de caza, que tenían, como en las culturas mediterráneas, un sentido funerario, o de banquetes, quizás también de carácter funerario. Otras representan trabajos de la vida cotidiana. En Poza de la Sal (Burgos) un grupo de estelas decoradas con signos astrales son de forma de casas. Entre los vadinienses (Asturias y León) el caballo tenía un carácter funerario. Caballos sacrificados se depositaron en las tumbas de Vallfogona de Balaguer (Lérida).

Las esculturas de toros y de verracos, frecuentes en el área vetona y del centro de la Meseta, son de época romana y eran monumentos funerarios, ya que el toro tenía este carácter.

En resumen, la religión hispana es parecida a la de la Galia, y en menor grado a la de Germania y Britania, con rasgos de mayor antigüedad y con diferencias notables como la casi total ausencia de grandes santuarios y de imágenes de dioses.

BIBLIOGRAFÍA

ALMAGRO GORBEA, M. y MONEO, S., *Santuarios ibéricos,* Madrid, 2000.
BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid, 1962.
— «Die Mythologie der Althispanier», en H. W. Haussig (ed.),*Götter und Mythen im Alten Europa,* Stuttgart, 1973.
— *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975.
— *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas,* Madrid, 1977.

— *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas,* Madrid, 1983.
— «Einheimische Religionen Hipaniens in der römischen Kaiserzeit», *ANRW,* II, 1986.
— *Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991.
— *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo,* Madrid, 1999.
— *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad. Estudios de arqueología, historia y arte,* Madrid, 2000.
— *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania Prerromana,* Madrid, 2001.
— *et al., Historia de las religiones de la Europa Antigua,* Madrid, 1994.
García, J. M., *Religões Antigas de Portugal. Aditamentos e obsevações as «Religões da Lusitania» de Leite de Vasconcelos. Fontes epigraficas,* Barcelona, 1991.

Capítulo X

Crueldad y sacrificios humanos en época romana

Un trabajo reciente, presentado en la Escuela Británica de Roma por la Dra. Alison Taylor del Institute of Field Archaeologists, aún pendiente de publicación, ha despertado el interés de la comunidad científica y causado un cierto revuelo en la sociedad británica. En una noticia de prensa, publicada en *The Guardian,* se avanzan unas primeras conclusiones que llevan a la Dra. Taylor y a otros colegas suyos como Nic Fields de la Universidad de Edimburgo, a considerar equivocado el modelo de gente civilizada que hasta ahora se tenía de los romanos. El hallazgo, en diferentes excavaciones británicas, de cuerpos salvajemente torturados, desmembrados y decapitados, como los aparecidos en Walbrook, un arroyo cercano al Támesis, donde al menos seis víctimas fueron decapitadas y sus cabezas ofrecidas como ofrendas a la divinidad, la aparición de huesos humanos en zanjas proximas a templos y en pozos rituales, han llevado a esta conclusión, pues si hasta el momento este tipo de hallazgos se había atribuido a rituales celebrados por los druidas, el que alguno de ellos pueda fecharse en el siglo II rompe con esta interpretación y parece indicar que fueron los legionarios romanos los autores de tales hechos.

Pero la incógnita que nos planteamos es la de hasta qué punto estos hallazgos indican que en la sociedad romana fue habitual la práctica de los sacrificios humanos, tal y como nosotros entendemos este término, es decir, dar muerte a una persona o varias, como parte de un ritual religioso destinado a obtener el favor de los dioses o aplacar su ira; o si se trató de simples episodios esporádicos que nunca fueron

más allá. Una cuestión aparte es la de la crueldad o el mal trato dado a las poblaciones conquistadas por parte de las tropas romanas. Ésta sí debió de ser una práctica mucho más habitual y generalizada y en este contexto pensamos que deben encuadrarse los hallazgos de Inglaterra, que confirman unas prácticas que fueron relatadas por los escritores de la Antigüedad y han quedado reflejadas de manera abundante en el arte. Sin embargo, no debe descartarse la existencia de sacrificios humanos entre los romanos, que aunque no fueron frecuentes, sí que se dieron en determinados momentos de su historia, como veremos.

Agradar a los dioses

En las culturas mediterráneas fueron frecuentes los sacrificios humanos para agradar a los dioses. Sin remontarnos a los tiempos más remotos de las civilizaciones orientales, están presentes de modo abundante en la mitología y las tradiciones griegas, que de alguna manera son un reflejo de costumbres reales. Buen ejemplo de ello es el mito del Minotauro, al que periódicamente Atenas entregaba catorce víctimas, siete jóvenes y siete doncellas; el sacrificio anual de una virgen a Juno, en la ciudad de Falerios, para hacer cesar las plagas que asolaban la ciudad; el de Antíope por parte de Teseo al comenzar la guerra de las amazonas; el banquete en el que Tántalo sirve como plato a su propio hijo para deleite de los otros dioses; el sacrificio de Políxena sobre la tumba de Aquiles o el de los doce jóvenes troyanos sobre la tumba de Patroclo realizado por Aquiles, entre otros muchos. También sabemos que hubo una época entre los griegos en la que la fundación de una nueva ciudad requería la realización de un sacrificio humano previo.

Son numerosos los monumentos etruscos, sobre todo en las pinturas funerarias de las tumbas, en los que es corriente encontrar representaciones de este tipo de sacrificios, muchas de ellas sacadas de la mitología griega. Combates de gladiadores aparecen en varias tumbas de Paestum, y el sacrificio de los prisioneros troyanos en la tumba François de Vulci.

También los fenicios fueron muy conocidos por su costumbre de realizar sacrificios de niños en honor de Moloch, dios identificado posteriormente con Cronos o con Saturno, en honor de los cuales los cartagineses continuaron realizando sacrificios humanos. El ritual era frecuente en las religiones semitas y, aunque es condenado por la Biblia, puede tener un cierto reflejo en el sacrificio de Isaac.

Entre los cartagineses también es conocido el sacrificio de 3.000 prisioneros por parte de Aníbal a los manes de su abuelo Amílcar, tras la destrucción de Himera en 409-408 a.C.

Lo que parece ser el primer rastro de la práctica de sacrificios humanos en la antigua Roma podría encontrarse ya en los momentos iniciales de su historia, recogiendo tradiciones griegas que tal vez llegaron a Roma y se mezclaron con las tradiciones etruscas que se seguían en la fundación de las ciudades: orientación del terreno, toma de auspicios y trazado del *pomerium* con un arado. En este contexto algunos autores han sugerido que la muerte de Remo a manos de Rómulo es un claro recuerdo de esta tradición helena.

Admitamos o no el caso de Remo como un testimonio de la existencia de sacrificios humanos en la época más antigua de Roma, existen otros datos que confirman claramente que, aunque de modo esporádico, sí que se practicaron en algunos momentos de su historia. Al menos en dos ocasiones en época republicana, las fuentes literarias hablan de ellos de un modo directo y en muchas más ocasiones veladamente.

La «devotio» de los Decio

La *devotio* practicada por los romanos era un acto por el que solicitaban la intervención de los dioses infernales. No existía un único tipo de *devotio*, pero el que a nosotros nos interesa aquí es aquel por el que una persona entregaba su vida para salvar a su ciudad o a su ejército de un peligro que, por su naturaleza, podía acarrear un perjuicio irreparable. El origen de esta costumbre debemos buscarlo en una época muy antigua en la que los sacrificios humanos no se constituían en un tabú para la sociedad romana y eran vistos con cierta normalidad: se trataba de una práctica más, dentro de las costumbres religiosas. La entrega solía ser voluntaria y servía para que los dioses ejerciesen toda su ira sobre la víctima, descargando a la ciudad o al Estado de cualquier mal.

Un claro ejemplo de este tipo de actuación lo tenemos en los siglos centrales de la República, en el marco de la guerra latina y de las guerras samnitas, sacrificio realizado en tres ocasiones, y siempre por miembros de una misma familia, los Decio, entre los años 340 y 270 a.C. La semejanza en el relato de los tres sucesos y el hecho de que pertenezcan a una misma familia han llevado a pensar a muchos autores que tan sólo fue real el tercer caso, siendo los dos primeros inventados. Sea como fuere, Tito Livio relata con todo lujo de detalles la primera de es-

tas *devotio*, la realizada por el cónsul del 340 a.C., P. Decio Mus, en la batalla del Vesubio, cuando cedió el ala del ejército que él mandaba y decidió que debía entregar su vida para salvar a sus hombres y a su patria. Lo mismo sucedió con su hijo, también de nombre P. Decio Mus, cónsul por cuatro veces, que hizo el mismo sacrificio en la batalla del Sentino en el 292 a.C. El tercero de ellos, hijo del segundo y nieto del primero, cónsul del 279 a.C., portador de idéntico nombre, se inmoló en Ausculum, durante la guerra contra Pirro.

El historiador romano Tito Livio nos transmite el ritual seguido en la *devotio* del primero de los Decios, que por otra parte debió de ser idéntico en los tres casos. Bajo la dirección del pontífice M. Valerio, Decio endosó la toga pretexta orlada de púrpura, característica de los magistrados, y con la cabeza cubierta por un velo de la misma toga, tocándose el mentón con la mano por debajo de la vestimenta y pisando una lanza colocada sobre el suelo, invocó a Jano, Júpiter y Marte y al resto de los dioses principales y menores, incluidos los manes, suplicando la gracia de dar fuerza al pueblo romano para que pudiera alcanzar la victoria; hace declaración solemne de que se sacrifica voluntariamente por la República y las legiones, solicitando que su propio exterminio suponga también el exterminio del ejército enemigo. Después envió a los lictores a su colega para comunicarle que se había inmolado, luego, con la toga colocada al modo de los habitantes de Gabi, remangada, con su extremo pasando sobre el hombro izquierdo y recogida bajo el brazo derecho hasta el pecho, pues esta forma de llevarla era considerada de buen augurio, montó a caballo y se lanzó contra los enemigos.

En el contexto de una *devotio* voluntaria debe encuadrarse también la leyenda de M. Curcio. Los sucesos tuvieron lugar durante la primera parte de la República. En torno al 359 a.C. surgió en el Foro un enorme pozo que no había manera de tapar, el oráculo predijo que sólo se podría detener su avance si los romanos echaban en el aquello que tuvieran de más valor. M. Curcio interpretó que lo más valioso que tenía Roma era el valor de sus jóvenes, por lo que decidió sacrificarse por el bien común. Ataviado con sus mejores galas, y montado en su caballo, se arrojó al pozo, tras lo cual éste se cerró quedando solamente una pequeña laguna *(lacus curtius)*. El hallazgo en el centro del Foro romano de la construcción que rodeaba esta laguna y una placa conmemorativa en la que aparece el joven montado a caballo en el acto de lanzarse al pozo, todo ello del siglo IV a.C., parece dotar a esta leyenda de un cierto poso histórico.

Algunos autores no consideran este tipo de *devotio* practicada por los romanos, como un sacrificio humano en el sentido estricto de la palabra, pero es indudable que de no serlo sí que estaba muy próxima.

Menos dudas es este respecto presenta otro suceso, acaecido también en el siglo III a.C., que así mismo se repitió por dos veces en un breve lapso de tiempo. En esta ocasión, y sin ningún tipo de dudas, hay que hablar de sacrificios humanos verdaderos y propios. Únicamente nos cabe la duda de hasta qué punto se puede hablar de dos hechos diferenciados, o si se trató de un solo suceso, colocado por los escritores clásicos en dos momentos históricos diferentes.

Ambos acaecieron en Roma, en el llamado Foro Boario o Mercado de los Bueyes, próximo a la isla Tiberina, donde actualmente todavía se conservan los templos de Portunus y de Hércules.

Tras la batalla de Cannas y la estrepitosa derrota de las legiones por los ejércitos de Aníbal en el año 216 a.C., el terror y el desánimo se apoderaron de los romanos, que recibían uno tras otro malos presagios. Desbordados por los acontecimientos, los senadores decidieron enviar a Quinto Fabio Pictor a Delfos, con la misión de interrogar al oráculo sobre cuál era la oración más apropiada para aplacar la ira de los dioses y además, siguiendo los libros proféticos, se realizaron sacrificios extraordinarios entre los cuales se incluyeron cuatro víctimas humanas: una pareja de galos y otra de griegos (hombre y mujer en ambos casos) sacrificados en un lugar del Foro Boario del que Livio dice que precedentemente ya había recibido como tributo sangre humana. Ese otro suceso al que se refiere Livio había tenido lugar durante la guerra contra los galos de unos pocos años antes, consecuencia de la *lex flaminia* del 232 a.C. para la parcelación del territorio de los senones. Cuando una coalición de pueblos galos, integrada por boyos, insubrios y mercenarios gesatas, se puso en marcha y amenazó el territorio romano, la inminencia de la guerra y el recuerdo de contiendas anteriores contra los enemigos del norte motivaron que, a instancia de ciertos oráculos sibilinos, se decidiera introducir una variación en los sacrificios y se optara por enterrar vivos en el Foro Boario a una pareja de galos y una de griegos. Plutarco dice que en su época, en el mes de noviembre, los griegos y los galos de Roma todavía se reunían en este lugar para recordar el suceso.

La procesión de los argeos

Algunas tradiciones y ceremonias romanas muestran de modo más o menos evidente la existencia de los sacrificios humanos en época antigua. Es el caso de la procesión de los argeos que se celebraba a media-

dos de mayo (el 14 o el 15) como complemento de otra fiesta que tenía lugar el 16 o el 17 de marzo, encuadrada dentro de uno de los muchos rituales de *lustratio* (purificación de personas y lugares) que se celebraban en la ciudad.

En marzo la procesión iba encabezada por la *flaminica Dialis* (esposa del flamen Dial) en actitud de duelo y su recorrido nos lo proporciona Varrón, quien dice que visitaban las veintisiete capillas de los *argei* (aunque nada más que enumera veinticuatro, siendo treinta el número de capillas según otros autores). Las capillas estaban repartidas por las cuatro demarcaciones urbanas en las que Servio Tulio había dividido la ciudad (Suburra, Esquilina, Collina y Palatina).

En mayo, al frente de la peregrinación, iban los pontífices y las vestales; recorrían las principales calles de Roma hasta llegar al puente Sublicio, a espaldas del Aventino, y desde allí eran arrojados al Tíber entre veintisiete y treinta muñecos de mimbre con forma humana, que recibían el nombre de *argeos*. No es fácil dar una explicación a estos dos rituales. Ya desde antiguo los escritores greco-romanos ofrecieron interpretaciones contradictorias, intentando minimizar lo más posible su clara conexión con los sacrificios humanos, como queda de manifiesto en Ovidio cuando dice, intentando enmascarar lo que sin duda era un ritual sangriento, que los maniquíes de junco sustituían una antigua usanza por la que los ancianos mayores de sesenta años eran arrojados desde el puente para conceder una mayor libertad política en el voto a los jóvenes. Un importante número de investigadores actuales tampoco ven en esta tradición un recuerdo de antiguos sacrificios humanos y la interpretan como un simple ritual de purificación por medio del cual la ciudad intentaba liberarse de lo viejo e inmundo que había acumulado durante el año.

Vestales y gladiadores

No podemos olvidarnos de otros casos que aun no presentando una conexión clara y directa con los sacrificios humanos sí son lo suficientemente significativos como para ocuparnos de ellos.

Tenemos noticias de que anualmente, antes de comenzar la primavera, se sacrificaba una cabra, en sustitución de una víctima humana, en honor de Júpiter, para conjurar las epidemias que solían desatarse en primavera.

Algunos autores también consideran como sacrificio humano la muerte que se daba a las vestales que no respetaban los votos de castidad, que eran enterradas vivas. De la macabra descripción que numerosos au-

tores clásicos hacen de la ceremonia, parece deducirse que lo que buscaban era, más que castigar un delito, eliminar la impureza que hacía peligrar las buenas relaciones con los dioses. Este hecho sucedió en varias ocasiones tanto durante la República como en el Imperio y siempre anunciaba acontecimientos de extrema gravedad para Roma. Se produjo en vísperas de la segunda guerra púnica con Opimia y Feronia; una fue enterrada viva y la otra se suicidó. Ya en época imperial, en el 91, la vestal Cornelia fue condenada por Domiciano; poco antes lo habían sido también Oculata y Varronila y, a decir de Plutarco, el día del castigo era siempre un día lamentable para la ciudad, de la que se apoderaba una enorme tristeza.

También los juegos de gladiadores que se celebraban en Capua y que fueron importados por Roma en el siglo III a.C., que en origen tenían un carácter funerario, pudieron estar relacionados con los sacrificios humanos, como los realizados en Hispania, por deseo expreso de Publio Cornelio Escipión, sobre la tumba de su padre y de su tío, muertos en el 211 a.C. durante la segunda guerra púnica.

Por otro lado, algunas tradiciones hablan de inmolación de niños a la diosa Mania, madre de los Lares, por parte de Tarquinio y el continuo ofrecimiento de víctimas humanas a Júpiter Elicio, que cesaron en el 216 a.C.

En el último siglo de la República, al hablar de la época de Sila, Salustio, deplorando el estado de cosas que se produjo, dice que incluso se vieron sacrificios humanos y sepulcros embadurnados de sangre de los ciudadanos. También en Dión Casio podemos encontrar algunas referencias, esta vez tras la victoria de César en el año 46 a.C., cuando menciona que tras una rebelión de los soldados, dos de ellos fueron degollados en el Campo de Marte, por los pontífices y por el sacerdote de Marte, siguiendo un determinado rito religioso; con posterioridad sus cabezas fueron colgadas en la Regia. Finalmente en los idus de marzo del 40 a.C., tras la toma de Perusa, Suetonio dice que Augusto sacrificó a trescientos hombres junto un altar levantado en honor de César.

Con el final de la República no acaban las menciones a la realización de sacrificios humanos. Sabemos por la *Historia Augusta* que el emperador Heliogábalo llegó a sacrificar víctimas humanas, eligiendo para tal fin a jóvenes de familia noble, de extraordinaria belleza, recogidos por toda Italia, procurando siempre que sus padres estuvieran aún con vida, para que el dolor que provocaba su acción fuera aún mayor.

A pesar de todos estos testimonios, los sacrificios humanos siempre tuvieron muy mala prensa entre los romanos, como demuestra el

hecho de que las clases dirigentes, para defenderse del creciente avance del cristianismo durante el siglo I, acusaran a los cristianos de canibalismo y de sacrificar niños de corta edad.

Los sacrificios humanos fueron prohibidos en numerosas ocasiones. En el año 97 a.C., un senadoconsulto los prohibió en Roma, y en otras zonas del Imperio lo fueron bajo Tiberio y bajo Claudio, aunque la prohibición nunca llegó a respetarse del todo.

Sacrificados por los druidas

Uno de los primeros escritores romanos en relacionar a los druidas con la realización de sacrificios humanos es César en su relato de la *Guerra de las Galias.* Alaba la religiosidad de los galos, pero señala que cuando se ven acuciados por graves enfermedades o están a punto de entrar en guerra, tienen la costumbre de inmolar víctimas humanas, siendo los druidas los encargados del ritual. Añade que algunos pueblos poseen enormes muñecos de mimbre, que rellenan de hombres vivos y a los que prenden fuego, y los hombres mueren envueltos en llamas. En sus sacrificios prefieren utilizar a reos culpables de algún delito, pero cuando no disponen de ninguno se sirven de inocentes. Estrabón también menciona esta costumbre de rellenar gigantes de paja o de madera de víctimas humanas para luego quemarlos y también la de sacrificar víctimas humanas en rituales de adivinación, extrayendo los auspicios de su modo de caer y de sus últimas convulsiones. Lo mismo dice Diodoro Sículo, quien añade que los galos tenían la costumbre de inmolar seres humanos clavándoles un puñal por encima del diafragma y leer el futuro por el tipo de caída, las contracciones de sus miembros o el modo en que corría la sangre. Plinio señala que bajo el emperador Tiberio la costumbre de realizar sacrificios humanos entre los galos pasó a Britania, donde incluso llegaban a comerse a la víctima, aunque parece evidente que fueron sacrificios que estuvieron presentes en la isla desde su más remota historia.

En Hispania entre los lusitanos era habitual la práctica de sacrificios humanos con los que obtenían los auspicios palpándoles las venas del pecho o extrayéndoles las vísceras a las víctimas. Para ello empleaban fundamentalmente a prisioneros de guerra a los que antes de sacrificar cubrían con un sayo. También fueron practicados por los pueblos del norte de Hispania y entre los bletonenses era corriente firmar los pactos sacrificando a un hombre y a un caballo. La utilización de la sangre humana en la firma de los pactos también pudo darse en Roma. En la épo-

ca en la que tuvo lugar la revuelta de Catilina corrió la voz de que éste había dado a beber a sus compañeros sangre humana mezclada con vino, tras lo cual juraron solemnemente permanecer unidos en la conjura.

Cazadores de cabezas

Una costumbre muy extendida entre los pueblos celtas, y en prácticamente todas aquellas culturas en las que la guerra era una de las ocupaciones principales, era la de obtener trofeos de los enemigos derrotados. El más habitual de ellos, la cabeza del enemigo caído, cabeza que colgaban del cuello de su caballo, en posesión de estos sangrientos botines entonaban cantos de victoria y, tras llegar a sus casas, las colgaban de los muros. Didoro Sículo y Estrabón dicen que cuando se trataba de un enemigo ilustre embalsamaban su cabeza con aceite de cedro y la conservaban con sumo cuidado, no consintiendo en aceptar rescate alguno por ella, aunque se tratase de una cantidad de oro equivalente al peso de la cabeza. Entre los pueblos de la península Ibérica, existen numerosos testimonios de ello en fíbulas de caballo y jinete, donde una cabeza humana colgaba debajo del hocico del caballo, además también se daba la costumbre de cortar la mano a los vencidos.

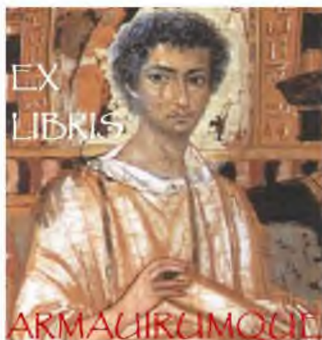
No se puede poner en duda que los romanos se contagiaron de este modo de obrar y que en numerosas ocasiones se entregaron apasionadamente a la práctica de cortar cabezas y manos de los enemigos derrotados, tal vez influidos también por la progresiva barbarización de las tropas legionarias. Existen numerosos testimonios literarios de estas masacres, que también han sido reflejadas abundantemente en el arte, sobre todo en aquellas obras destinadas a conmemorar las victorias del pueblo romano y de sus generales. Claros ejemplos de ello los tenemos en la Columna de Marco Aurelio, donde esta reflejada con nitidez la costumbre de decapitar prisioneros, y en la de Trajano, donde aparte de este hecho también aparecen soldados que llevan colgando de su cinturón una cabeza humana.

Bibliografía

AUGET, R., *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Barcelona, 1970.

BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962.

KÖHNE, E. Y EWIGLEBEN, C., *The Power of Spectacle in Ancient Rome Gladiators and Caesars,* Londres, 2000.
LA REGINA, A. (ed.), *Sangue e Arena,* Milán, 2001.
VILLE, G., *Les Jeux de gladiateurs dans l'Empire Chrétien,* Roma, 1960.
VV. AA., *Máximo, Espartaco y otras estrellas del espectáculo,* Alcalá de Henares, 2001.



Cuarta parte

Capítulo primero

Los anticonceptivos en la Antigüedad Clásica

Primeras menciones

Todas las culturas antiguas utilizaron diversos tipos de anticonceptivos para controlar la fertilidad de las mujeres. Aristóteles ya cayó en la cuenta de que los pueblos que no controlaban su población, es decir, la natalidad, estaban condenados a la pobreza. El exceso de población llevaba a la ruina de un país.

La mención más remota que se conoce del empleo de los anticonceptivos se lee en un papiro egipcio, fechado entre los años 1900-1100 a.C. Como contraconceptivos se mencionan en él la cola de acacia, la miel o las deyecciones de los cocodrilos. También se usaban en Egipto los tapones vaginales con sustancias ácidas, cuya finalidad era matar el esperma o impedir que penetrase en el útero.

Entre los griegos fue el filósofo Aristóteles (384-322 a.C.) quien prestó especial atención al uso de los anticonceptivos en su obra *Historia de los animales* (7, 3, 583a). Según este autor, el método anticonceptivo se empleaba para impedir que el esperma penetrase en el cuello del útero. Se conocen varios procedimientos que endurecían las paredes del útero, mediante el aceite de cedro, el ungüento de Saturno, o una pomada a partir de aceite de oliva o de incienso. El médico griego Hipócrates, nacido en 460 a.C., ya sabía que el momento más fértil de la mujer es después de la menstruación *(Las enfermedades de las mujeres*, 1, 38).

La ley Cornelia promulgada por el dictador Sila en el 81 a.C. prohibía las prácticas abortivas. El emperador Augusto, preocupado por las bajas tasas de natalidad existentes en la época, promulgó medidas para obligar a los jóvenes romanos a contraer matrimonio, y prohibió el uso de los anticonceptivos y el aborto.

El naturalista latino Plinio el Viejo, que poseía vastos conocimientos en numerosos campos científicos, puestos todos ellos de manifiesto en su *Historia Natural*, menciona también los anticonceptivos (*NH*, 23, 79; 24, 11, 18).

El médico Sorano de Éfeso, contemporáneo de Adriano (76-138), recomendaba en su *Ginecología*[1], obra que alcanzó un considerable prestigio en los siglos siguientes, el uso de una mezcla compuesta por aceite rancio de oliva, miel y bálsamo o resina de cedro, que debía introducirse en el útero. También propugnaba el uso de un método que se reveló bastante eficaz. Éste consistía en introducir una bola de lana en la vagina que era empujada hasta la entrada del cuello del útero, previamente empapada de vino u otras sustancias de textura gomosa (un líquido en el que previamente se había disuelto corteza de pino) (1, 20, 49-53).

Otro método consistía en crear una costra sobre el pene, mediante una pomada que poseía la cualidad de matar el esperma, al cerrarle el acceso al cuello del útero.

En época romana se utilizaban igualmente amuletos como anticonceptivos. Sorano rechaza de plano este procedimiento por su ineficacia cuando dice: «algunos se sirven de amuletos, imaginando que desempeñan un gran papel en materia de antipatía; citemos entre ellos la matriz de mula o el cerumen de este mismo animal, y otras cosas todavía, que se revelan decepcionantes en cuanto a sus efectos» (1, 20, 95-99). El uso de amuletos debía de estar muy extendido, principalmente entre las clases bajas. Plinio menciona también algunos tipos de amuletos que las damas usaban para no quedarse embarazadas. Algunos de ellos eran tan curiosos como los que se fabricaban con una determinada especie de araña que, envuelta en un pedazo de piel de ciervo, se colgaba al cuello de la mujer antes de salir el sol.

---

[1] Todo lo referente a anticonceptivos y abortivos puede verse en el libro I.

El «coitus interruptus»

Ningún tratado científico, salido de la pluma de autor griego o romano, menciona el *coitus interruptus,* que sin embargo sí es citado en el Génesis (38, 8-10):

> Entonces Judá dijo a Onán: «Cásate con la mujer de tu hermano y cumple como cuñado con ella, procurando descendencia a tu hermano.» Onán, que sabía que aquella descendencia no sería suya, si bien tuvo relaciones con su cuñada, derramaba su semen en tierra, evitando el dar descendencia a su hermano. Pareció mal a Yahveh lo que hacía, y le hizo morir también a él.

Onán, como afirma claramente el texto sagrado, quebrantó la ley del levirato (Dt., 25, 5-10), prescripción común a los árabes, según la cual un hermano tenía que casarse con su cuñada para dar descendencia a su hermano difunto, cuando éste había muerto sin tener hijos. Se trata de un texto que ha sido interpretado erróneamente como un acto de masturbación; lo que ha servido a la Iglesia para condenar la masturbación hasta hoy en día, sin tener en cuenta ni las Sagradas Escrituras, ni el Antiguo o el Nuevo Testamento. Tampoco la Iglesia Primitiva durante los primeros cuatro siglos de su existencia, hasta Agustín, condenó estas prácticas.

Según el poeta Lucrecio (95-55 a.C.) las rameras romanas practicaban el *coitus interruptus,* y los maniqueos, según Agustín, aceptaban como bueno el placer sexual, pero no la procreación.

Los anticonceptivos en las Sagradas Escrituras

El uso de los anticonceptivos es plenamente admitido por las Sagradas Escrituras, pues tampoco existe texto alguno en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, en el que se condene de un modo claro y explícito, ni tan siquiera de un modo velado, la utilización de los anticonceptivos.

Por otro lado, en el texto bíblico no aparece ningún rechazo a la sexualidad humana, ni se afirma que la finalidad última del matrimonio sea tener hijos. No se puede deducir esta finalidad de los primeros capítulos del Génesis (2, 18), ni tampoco que el matrimo-

nio deba ser monógamo. Sólo cabría aducir en este sentido Tobías, 8, 9, obra redactada en torno al 200 a.C., que es el libro más reciente del Antiguo Testamento. El Cantar de los Cantares, obra del siglo v o iv a.C., sólo celebra el amor humano, pero no menciona a los hijos.

Los anticonceptivos y los judíos

Filón de Alejandría, judío contemporáneo de Pablo de Tarso y de los primeros cristianos, que ejerció un influjo considerable en el pensamiento de éstos, condena la homosexualidad y cualquier método contraconceptivo, pues defiende la idea estoica de que el fin primordial del matrimonio es tener hijos.

Los anticonceptivos y la Iglesia Primitiva

Con anterioridad a los últimos años del siglo iv, la Iglesia no tomó postura alguna contra los anticonceptivos. Hipólito *(Phil.,* 9, 12), contrario al papa Calixto, afirmaba que los cristianos de Roma, a comienzos del siglo iii, abortaban y tomaban drogas anticonceptivas, sin que el obispo de la ciudad se opusiera a este uso. Los obispos de Roma no condenaron ni el aborto, ni los contraceptivos, tampoco condenados en la Biblia.

En la *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles* (5, 2), obra probablemente siria de finales del siglo i o de comienzos del siguiente, en la que se condena el aborto, no se censura el uso de los anticonceptivos. Tampoco lo hacen los apologistas cristianos, ni el *Apocalipsis de Pedro,* fechado durante los años 125 y 150, escrito muy estimado en la Antigüedad, pues Eusebio *(Hist. Eccl.,* 6, 14, 1) afirma que Clemente de Alejandría lo consideraba como escrito canónico, en el que se describen las penas que deben sufrir los condenados en el infierno, y en el que sí aparece mencionado el aborto.

Los textos cristianos que condenaron el aborto, como la *Epístola* de Bernabé (19, 5), obra de origen sirio, quizás posterior al 140; la *Súplica a favor de los cristianos* (35), redactada por Atenágoras en torno al 177; la *Apología* de Tertuliano (9, 7), escrita hacia el 198, no mencionan los anticonceptivos para nada, y su uso se conocía perfectamente, pues como hemos dicho son alabados por la obra de Sorano. Asimismo los

autores cristianos que condenaron el infanticidio no mencionan el empleo de anticonceptivos: Justino en su *Apología* (27), redactada en torno al 155; la *Epístola* de Bernabé (19, 5); la citada *Súplica a favor de los cristianos* (35) de Atenágoras de Atenas; Tertuliano en su *Apología* (9, 7); el *Octavio* (30, 2) del abogado romano cristiano Minucio Félix de finales del siglo II.

En el gran tratado sobre la moral cristiana escrito por el apologista de comienzos del siglo IV Lactancio *(Inst. Div.*, 6, 23), se prohíben la prostitución, la homosexualidad, la pederastia, que es más grave que la prostitución, la *fellatio,* que es el más grave delito, y el adulterio, pero no los anticonceptivos. Ésta es la vieja moral pagana aceptada por los cristianos.

Tampoco el Sínodo de Elvira, a comienzos del siglo IV, menciona los anticonceptivos, aunque condena el aborto en sus cánones 63, 65, 68-70. En el Sínodo de Elvira se trata detenidamente el tema sexual en 25 cánones (6-10, 12-18, 30, 37, 44, 47, 63-70, 72, 78) de los 81 que redactaron los asistentes, pero, como decimos, en ninguno de ellos se alude al tema de los anticonceptivos.

El Sínodo de Ancyra, celebrado en el año 314, igualmente está en contra del aborto, pero silencia el tema de los anticonceptivos. La legislación adoptada por este sínodo fue de gran influencia. Las Constituciones Apostólicas del siglo IV (7, 3-2) sólo prohíben terminantemente el aborto, aunque un rigorista como Tertuliano, que es muy contrario al aborto, lo acepta en caso de peligro para la madre. Los cánones de San Basilio, en el siglo IV, fuente de toda la legislación posterior, condenan rotundamente y sin excepción el aborto, pero al igual que los anteriores no hacen mención de los anticonceptivos. El Sínodo de Elvira es el más radical en el castigo: la excomunión definitiva del pecador. En cambio, el Sínodo de Ancyra y los cánones de San Basilio sólo condenan a diez años de penitencia.

Sobre la sodomía cierta investigación católica moderna ha cambiado mucho en la actualidad en lo referente a la interpretación de los textos que se atribuían a ella en las Sagradas Escrituras. El texto del Génesis, 19, 8, referente a los habitantes de Sodoma, que se interpretaba como referente a ella, se ha interpretado como una transgresión del código de la hospitalidad, o mejor, como un intento de violación independiente del sexo por comparación con Jueces, 19, 22, donde se emplea la misma expresión que en Génesis, y donde no se puede dudar de que se trata de una violación. En el Levítico se prohíbe yacer con varón como con mujer, «porque es una abominación» (18, 22), prohibición que se repite en 20, 13-14, añadiendo la pena de muerte. Estas leyes se leen en el «Código de

santidad». Generalmente se admite que la pureza ritual no es una categoría moral. En los Evangelios no se condena la homosexualidad. Pablo se refiere dos veces a ella, y una en las cartas pastorales.

El pasaje 1 Cor., 6, 9 se interpreta, recientemente, como referente a la pederastia, que es la forma típica de la homosexualidad griega. La pederastia fue, igualmente,condenada por Filón de Alejandría, autor judío, contemporáneo de Pablo. La Epístola a Timoteo, 1, 10, menciona a los sodomitas, a los fornicarios, hombres prostituidos, que solían ser esclavos. También se ha interpretado últimamente, como referente a la pederastia, que sería lo que condena, igualmente, a Pablo en Rom., 1, 26-27. La interpretación de los moralistas católicos de este pasaje como ley natural teórica no se puede sostener. El concepto de la ley natural es ajeno al pensamiento de Pablo. La mención del lesbianismo es la única vez que aparece en todas las Sagradas Escrituras. Filón en su *Vida contemplativa* (59-62) menciona la pederastia femenina, pero de estos pasajes no se deduce una condena en general de la homosexualidad.

PROHIBICIÓN DE LOS ANTICONCEPTIVOS. J. CRISÓSTOMO Y JERÓNIMO

Juan Crisóstomo (354-407), el mejor orador cristiano de toda la Iglesia Primitiva, en su *Homilía 24 sobre la Carta a los romanos,* condena el uso de los anticonceptivos:

> ¿Por qué viertes tu semilla allí donde el campo tiende a eliminar los frutos, donde se utilizan todos los medios posibles contra el embarazo, donde se llega a la muerte antes que al nacimiento? No solamente mantienes a la prostituta en su condición de prostituta, sino que además haces de ella una homicida [...] realmente existe otra actitud que todavía es más grave que el homicidio; yo no sé cómo llamarla, porque ciertas mujeres no matan a quien ya ha tomado forma, sino que se empeñan en que no tome forma. ¿Menosprecias el don de Dios, contraviniendo sus leyes? ¿Haces de la antesala del nacimiento una masacre? Creada para parir la mujer por tu mediación, se convierte en un instrumento de homicidio. Porque para poder ser deseada y utilizada por sus amantes, para poder sacarles el máximo de dinero, se aviene a practicar este tipo de actos y prepara así tu propia perdición. Porque aunque la perdición viene de ella, eres tú el que carga con las culpas. A esto lleva la brujería. Para parecer bellas, un gran número de estas mujeres utilizan sortilegios, filtros de amor, brebajes envenenados, libaciones y otros procedimientos. Incluso después de estas igno-

> minias, el asunto todavía parece inocente a numerosos hombres, comprendidos hombres casados. En este último caso, existe una ilimitada fuente de desdichas: llegan a preparar brebajes no para los órganos de la prostituta, sino para la mortificada esposa [...]. Guerra sin fin, combates incesantes, la discordia está a la orden del día.

La contraconcepción es entendida como un asesinato. J. Crisóstomo asimila el hombre al semen, teoría sin precedentes y que choca con otras teorías cristianas contemporáneas, como las expresadas por Agustín, *Sobre el Éxodo*, 21, 80 y por Jerónimo *(Ep.*, 121, 4) de que el alma sólo puede vivir en un cuerpo formado y, por lo tanto, no se puede hablar de asesinato: «Porque, así como los gérmenes se van formando poco a poco en el seno y no se representa homicidio hasta que los elementos confusos no se configuran y toman sus miembros.» En la Antigüedad prevalecía la teoría de Aristóteles, expuesta en su *Historia de los animales* (7, 3, 583a), según la cual el feto del hombre recibía el alma después de los 40 días de la concepción, y la mujer transcurridos 90. Con esta teoría no se puede calificar de asesino al que utilice anticonceptivos.

Jerónimo *(Ep.*, 22, 13) escribe:

> Algunas beben un brebaje para volverse estériles y cometen un asesinato antes de la misma concepción del ser humano. Otras, cuando se percatan de que han concebido, criminalmente preparan los venenos del aborto y frecuentemente acontece que, muriendo también ellas, bajan a los infiernos, reas de triple crimen: homicidio de sí mismas, adúlteras de Cristo y parricidas del hijo aún no nacido.

El apologista Atenágoras *(Legat.*, 35) es el primer escritor cristiano que considera el aborto como un homicidio. Los sínodos de Elvira, Ancyra, Lérida en 346 y Trulla en 629 también identifican el aborto con el infanticidio.

Agustín y los anticonceptivos

Agustín (354-430) es el gran campeón cristiano contra el uso de los anticonceptivos, aunque en su etapa maniquea él mismo los usó. El hijo que tuvo, según cuenta en sus *Confesiones* (4, 23; 9, 6), fue no deseado.

Agustín, en gran parte, es el causante del rechazo masivo del empleo de los anticonceptivos en Occidente. Su influjo nefasto en este as-

pecto ha llegado hasta el catolicismo actual. Después de su conversión en el año 387, arremetió violentamente contra el empleo de los anticonceptivos. La concepción de Agustín sobre la vida sexual es profundamente pesimista. El maniqueísmo, fundado como religión universal por Mani en el siglo III, rechazaba toda procreación y aprobaba el placer sexual. Después de su conversión del maniqueísmo a la religión cristiana Agustín invirtió los términos. El método anticonceptivo empleado por los maniqueos, contra el que Agustín luchó denodadamente, como en *La moral de los maniqueos* (18, 65), es el único aceptado por la Iglesia Católica oficial hoy día.

Agustín acusó a los maniqueos en este párrafo, de que, según ellos, el matrimonio no es para engendrar hijos, sino para satisfacer la concupiscencia. Más claro es todavía Agustín en *Contra Faustum* (15, 7), donde asienta el criterio de que si se excluye la procreación, los esposos son viles amantes, las esposas prostitutas, el lecho conyugal un burdel y los suegros cómplices. Poco antes defiende el criterio de que los esposos son adúlteros si se excluye la procreación, teoría que ha vuelto a defender el obispo de Roma Juan Pablo II *(Matrimonio y concupiscencia,* 1, 15, 17). Afirma que las damas que se procuran venenos para volverse estériles se convierten en prostitutas de sus esposos y los maridos en adúlteros con sus mujeres. En *Uniones adúlteras* (2, 12) sostiene que no está permitido mantener relaciones amorosas con la esposa si se impide la procreación de los hijos, que fue lo que hizo Onán. Falsea Agustín el citado texto bíblico. Onán, haciendo el *coitus interruptus,* lo único que pretendía era no dar sucesión a su hermano, como muy bien puntualiza el Génesis. Esta idea tiene precedentes en Clemente de Alejandría *(Paed.*, 2, 10, 993) que defiende igualmente que se puede ser adúltero con la propia esposa y que los esposos no están autorizados a derramar su semen nada más que en el tiempo oportuno *(Paed.*, 2, 10. 102, 1). Esta idea es seguida también por Jerónimo (345-420) en su *Refutación de Joviniano* (1, 49) y por Agustín, tesis contraria a Pablo (1 Cor., 7, 2-5; 7, 9):

> bueno es al hombre no tocar a mujer, mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido. El marido pague a su mujer e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo; es el marido, e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo, es la mujer. No os defraudéis uno al otro, si no es de común acuerdo, por algún tiempo, para daros a la oración, y de nuevo volver al mismo orden de vida, a fin de que no os tiente Satanás [...] Pero si no puede alcanzar la continencia, cásese, que es mejor casarse que abrasarse.

La citada teoría de que un esposo puede ser adúltero con su esposa es de origen estoico y remonta a Séneca en su tratado *Del matrimonio* y a Filón de Alejandría en su escrito sobre *La exposición de la ley* (3, 29).

No sólo los maniqueos, sino también los pelagianos aceptaban el placer sexual; al igual que Pablo, consideraban el acto sexual como una cosa natural. Negaban en él todo carácter de pecado, como defendía el obispo pelagiano Juliano, nombrado obispo en el año 416 y que murió en 450 en Sicilia. Juliano acusó a Agustín de maniqueísmo puro y duro; el enfrentamiento entre ellos fue encarnizado. Lactancio en el siglo IV aceptaba el placer sexual como bueno.

Cesáreo de Arles *(Serm.,* 1, 12; 44, 2) menciona que las mujeres de la Galia tomaban medicinas y drogas que impedían la concepción.

Actios, médico de Justiniano, emperador entre los años 527 y 565, recomendaba mucho los anticonceptivos, sin oposición de la Iglesia.

En el Código de Justiniano, emperador que legislaba en nombre de Dios, no se mencionan los anticonceptivos. En la *novelae* 17 se refiere a las causas del divorcio que son muchas y estaban aceptadas por la Iglesia. Pero entre ellas no se cita el uso de anticonceptivos.

En la Iglesia hispana encontramos una mención al uso de los anticonceptivos: «y también se esfuerza por evitar la concepción», se lee en el canon 77 del II Concilio de Braga, celebrado en el año 572. En efecto, Martín de Braga, muerto en 579 *(Opera,* 142), menciona los anticonceptivos al final de su obra.

La procreación

La prohibición del uso de los anticonceptivos por los autores cristianos de los siglos IV y V deriva muy probablemente del hecho de haberse generalizado la idea de que el fin del matrimonio era tener hijos, idea no expresada en ningún pasaje del Nuevo Testamento, donde no existe tampoco rechazo alguno a la libre expresión de la sexualidad humana.

El rechazo del placer sexual es de origen gnóstico y estoico, exactamente como el profundo pesimismo que rodeó todo lo sexual en la Iglesia hasta nuestros días. Ya Justino en su *Apología* (29) asentó el criterio de que la finalidad del matrimonio era tener hijos, tesis de origen también estoico, en la que insiste Clemente de Alejandría *(Paed.,* 2, 10, 101, 1; *Strom.,* 3, 107, 5).

Jesús tenía cuatro hermanos y dos hermanas (Mt., 10, 3; 13, 55; Mc., 6, 3; Gál., 1, 19). El término *adelfos,* que emplean los Evange-

lios y Pablo, excluye tajantemente que sean hermanastros y otro tipo de parentesco, contra lo que propuso a mediados del siglo II el *Protoevangelio* de Santiago, obra que alcanzó una gran difusión y cuya finalidad es probar la virginidad de María antes del parto, en el parto y después del parto de Jesús. Nada menos que el rigorista Tertuliano, que se adelantó más de doscientos años en puntos fundamentales del dogma cristiano al Concilio de Calcedonia, afirmó que los hermanos de Jesús eran hermanos carnales. El Antiguo Testamento no conoce la virginidad como virtud, aunque algún contemporáneo de Jesús fue célibe, como el Bautista, los de Qumrán en parte y el propio Jesús. Pablo (1 Cor., 9, 5) afirmaba que los apóstoles estaban casados: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros a una mujer hermana creyente, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Pedro?» Ya en el comentario a la Sagrada Biblia dirigida por F. Cantera y M. Iglesias (Madrid, BAC, 1979), se afirma que el término «hermana creyente», es el equivalente a «esposa».

Hacia el año 200 era conocido, según Clemente de Alejandría *(Strom.,* 3, 8, 53), que Pablo estaba casado y que se dirigía a su esposa en una de sus cartas. En el judaísmo contemporáneo de Jesús, el matrimonio era obligatorio para todos los hombres. El rabino Eliezer, en torno al 90 *(Jobamot,* 631b), defendía la procreación como fin del matrimonio. Sin embargo en el Nuevo Testamento, como ya hemos apuntado, no se habla del matrimonio en función de la procreación (Mt., 10, 4-10; Mc., 10, 11; Lc., 16, 18).

El influjo estoico llevó a Clemente de Alejandría a rechazar toda relación sexual con la esposa cuando ésta estaba ya embarazada *(Paed.,* 2, 92, 2), y entre los esposos ancianos que ya no estaban capacitados para engendrar *(Paed.,* 2, 95, 3). Clemente de Alejandría se apoya en los estoicos para defender estas ideas. Juan Crisóstomo *(De virg.,* 17, 19) insiste en que la finalidad del matrimonio es frenar el sexo siguiendo lo escrito por Pablo. Este autor se aparta de otros escritores cristianos, como Jerónimo en su *Comentario sobre el Evangelio según San Lucas* (1, 93) y Agustín, que aceptan todos ellos la teoría estoica.

También, en *Sobre José* (9, 43), Filón de Alejandría es contrario a la contracepción; por esta razón, en su *Exposición de la ley* (3, 36) dice: «Los que dejan perder su semen en el momento de la cópula son enemigos de la naturaleza.» El escritor alejandrino de origen judío, en esa misma obra (3, 37-42), condena la homosexualidad, pues este tipo de relaciones excluyen la concepción. La homosexualidad es condenada tajantemente por Pablo en la Epístola a los romanos (1, 26-27), escrita

en torno al año 57, pero no alude a que la condena sea por impedir la concepción. En la actualidad es generalmente admitido que la homosexualidad humana tiene un elevadísimo componente genético, descartándose casi totalmente que se trate de comportamientos adquiridos. Filón admite que la finalidad última del matrimonio es la procreación de los hijos.

El filósofo del estoicismo medio Musonio Rufo (30-108), contemporáneo de Séneca, que tanto influyó en la moral cristiana, acepta igualmente la procreación como fin último del matrimonio, y rechaza por lo tanto todo tipo de anticonceptivo. Los filósofos estoicos condenaban toda relación sexual fuera del matrimonio. Musonio Rufo y los estoicos admitían que también el matrimonio servía para ayuda mutua de los esposos *(Reliquiae,* 13). Séneca, en la *Carta a su madre Helvia,* señala que el fin del matrimonio es la procreación, y reduce toda la moral a moral sexual. En su tratado *Del matrimonio,* admite que un esposo que mata la descendencia se porta como amante de su mujer. El gran influjo de Séneca sobre el cristianismo hizo que éste aceptara tales teorías, que en definitiva son contrarias a lo propugnado por las Sagradas Escrituras y concretamente a las enseñanzas de Jesús y de Pablo, pero que están en vigor hasta el día de hoy.

Los estoicos y los gnósticos rechazaron el placer sexual. Su concepto de la sexualidad era profundamente pesimista, como se dijo ya. Los gnósticos eran contrarios al matrimonio, por poner el alma en contacto con la materia, es decir, con el cuerpo. Ya Platón (428-347 a.C.) había asentado el criterio de que el cuerpo humano es la cárcel del alma. Precisamente, el desprecio del cuerpo es una de las más funestas herencias de la cultura griega transmitidas al cristianismo.

Diferentes intelectuales cristianos fueron contrarios al matrimonio, así como los Evangelios apócrifos. Pedro predica contra el matrimonio e induce a las mujeres a abandonar a sus esposos en los Hechos de los apóstoles, redactados hacia el año 190, obra siria o palestina probablemente. En los *Hechos de Andrés* (escritos en torno al 200), citados por Eusebio en su *Historia Eclesiástica* (3, 25, 6), en donde se les tiene por heréticos, Andrés predica la renuncia al matrimonio. En los *Hechos de Tomás,* redactados en la primera mitad del siglo III, de claro influjo gnóstico, se predica la renuncia el matrimonio.

Los *Oráculos de Sexto,* colección de máximas morales y de normas de conducta de origen pagano, atribuidos al filósofo pitagórico Sexto y citados por Orígenes en su *Contra Celso* (8, 30), no recomiendan el

matrimonio. Los eucratitas, fundados por el apologista Taciano, discípulo de Justino, coinciden con Marción en rechazar el matrimonio, según Ireneo.

En el siglo IV, por razones ascéticas, muchos no aceptaban el matrimonio. Eso comenta Anfiloquio de Iconio, discípulo del gran retórico pagano de Antioquía (Libanio) y abogado en Constantinopla, hacia 364 en su polémico tratado *Contra los apotactistas y quemelitas*, sectas fundadas por Gemelo, discípulo de Simón Magno en Roma. Se trata de cultos puritanos y extáticos de Asia Menor.

Los esenios, según Josefo *(BI*, 2, 8, 2-13), tenían una opinión desfavorable al matrimonio. El fundador del neoplatonismo, Plotino, muerto en 270, tenía una opinión desfavorable del cuerpo, según su discípulo y biógrafo Porfirio en su *Vida de Plotino* (1), escrita en torno al 305. El neoplatonismo obligaba a sus seguidores a la abstinencia sexual.

Los gnósticos eran también contrarios al matrimonio. Para ellos el cuerpo es un cadáver con inteligencia.

San Ambrosio, obispo de Milán, nacido en 339 o 334 y muerto poco después de Teodosio, igualmente sólo admite el matrimonio en función de la procreación en su *Comentario sobre el Evangelio según San Lucas* (1, 43-44), y prohíbe toda relación amorosa entre los esposos pasada cierta edad. Ambrosio de Milán, en su *Hexamerón* (5, 18, 58), escribe que las mujeres ricas tomaban anticonceptivos para no dividir sus bienes.

Fue funesto para el cristianismo occidental que Agustín explicara el pecado de la caída del hombre partiendo de la narración bíblica del pecado de Adán (Gn., 3), en el que todos hemos pecado, según una traducción sutilmente falseada de Rom., 5, 12. El texto griego no dice «en él [Adán] todos han pecado», sino «después de su ejemplo». Para Agustín el pecado de Adán fue un pecado sexual, y sería hereditario. Por este motivo la culpa se transmite al hombre con la reproducción y la concupiscencia carnal. Por esto, Agustín condenó duramente el sexo, condena que no tiene base ninguna en el Nuevo Testamento. Dedujo, igualmente, la idea del pecado original, negada rotundamente por Tertuliano, para quien los niños nacen sin pecado; doctrina desconocida en la Iglesia Oriental, y hoy negada en el catolicismo español.

La Iglesia Primitiva asimiló en gran medida la cultura clásica. Ello se observa en las obras de Justino, de Clemente de Alejandría, de Basilio, de Agustín y de otros muchos, incluso de Tertuliano, que la rechazaba totalmente. También asimiló la moral pagana, estoica y gnóstica,

como se ha visto en este trabajo, contraria en puntos concretos a la revelación bíblica. Este análisis de los textos confirma lo escrito por P. Veyne:

> Entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio. Ahora bien, esta transformación maduró independientemente de cualquier influencia cristiana; estaba ya acabada cuando se difundió la nueva religión y se puede pensar, incluso, que los cristianos simplemente se apropiaron de la nueva moral de las postrimerías del paganismo.
>
> La moral sexual cristiana, por una parte, se limitará a apropiarse del programa de moral sexual inventado por la aristocracia al servicio de los emperadores del Alto Imperio; por otra, se apoyará en la propensión a la reactividad de la plebe libre, proponiéndole el nuevo programa. La moral sexual popular era ya muy represiva: las sagradas leyes griegas muestran que el pueblo y sus dioses no bromeaban con el aborto y la impureza. En cierto sentido, el cristianismo «elevará» hasta la aristocracia la moral plebeya, del mimo modo que Rousseau, ciudadano libre no patricio de Ginebra, pondrá en vigor la moral popular entre la aristocracia de su tiempo; propugnará que las madres amamanten a sus hijos: Favorino de Arelate y Plutarco pensaban ya así.

Ya J. Noonan, en 1965, considera las afirmaciones de Agustín sobre la contracepción como uno de los puntos cruciales del debate sobre el uso de anticonceptivos en la Antigüedad. Sus ideas parecen estar dictadas por su política antimaniquea y no las cambió a lo largo de toda su vida. Recientemente, ha aparecido un importante artículo sobre el tema a cargo de J. Kevin Koyle, que resalta el peso del pensamiento de Agustín en el ámbito de la cristiandad occidental. Al analizar una de las obras fundamentales, el *De haer.*, 46, 14, pone de manifiesto que la actitud maniquea de Agustín frente a la contraconcepción era hija de un mito cosmológico, según el cual la concepción de criaturas encarcelaba la luz divina en la materia. El sexo, por tanto, estaba prohibido al grupo de los elegidos y la procreación a todos sus maniqueos. Los catecúmenos, por el contrario, podían casarse o tener una amante, evitando el embarazo. Esto lo cumplió Agustín durante más de cuarenta años. El texto más fundamental de Agustín contra la mentalidad contraconceptiva maniquea se lee en el *De moribus manicheorum,* obra escrita en 388 o 389, que dice:

> Prohibís verdaderamente no el concúbito sino, como mucho antes ha dicho el apóstol, las nupcias, que son la única defensa honesta de la obra. No dudo que aquí vais a gritar y a provocar malquerencia, diciendo que recomendáis y alabáis vehementemente la castidad perfecta, mas que no prohibís las nupcias, puesto que a vuestros oyentes, que ocupan el segundo grado entre vosotros, no se les prohíben las esposas... ¿Acaso no sois quienes suponéis que engendrar hijos es, porque las almas quedan ligadas en la carne, pecado más grave que el concúbito mismo? ¿Acaso no sois quienes soléis aconsejarnos que, en la medida de lo posible, respetemos el tiempo en que la mujer, tras la purgación de las vísceras genitales, sea apta para concebir, y que en ese tiempo nos abstengamos de concúbito, para que el alma no quede enlazada a la carne? De donde se sigue que opináis tener cónyuge no para procrear hijos sino para saciar la libido. En cambio, las nupcias, como claman las tablas nupciales, unen varón y mujer para procrear hijos. Por tanto, cualquiera que dice que procrear hijos es un pecado mayor que coitar prohíbe, sí, las nupcias y hace a la mujer no ya esposa sino meretriz, que, dadas a ella ciertas cosas, se une al varón para satisfacer la libido de él.

Este párrafo, según Koyle, resume todos los argumentos fundamentales de Agustín para combatir la contraconcepción; son los siguientes:

> 1.°) La afirmación de los maniqueos, según la cual alaban la castidad y toleran el matrimonio; 2.°) la realidad de que ellos se oponen al matrimonio más bien que al sexo; 3.°) la oposición maniquea a la concepción se debe a que ella atrapa la sustancia divina; 4.°) el consiguiente fomento de los actos contraconceptivos, entre los oyentes maniqueos; 5.°) la directiva apostólica, considerada como predicción del maniqueísmo, cuando habla de quienes prohíben el matrimonio; 6.°) el permiso de que gozan los oyentes maniqueos para casarse, pero evitando la concepción; 7.°) el aserto de que en el maniqueísmo existe el matrimonio para satisfacer la libido, no para procrear; 8.°) el matrimonio como único contexto auténtico del intercambio marital; 9.°) la procreación como propósito verdadero del matrimonio; 10.°) el hecho de que así lo establece el *affidavit* matrimonial; 11.°) la afirmación de que los maniqueos terminan por convertir en prostitutas a sus esposas.

Estos argumentos los utilizará Agustín, combinados, entre 388 y 428 en su ataque a la contraconcepción maniquea. Agustín cree que los maniqueos se oponen, no al sexo, sino al matrimonio, que sólo se debe hacer para procrear. El consejo maniqueo contra el control de los nacimientos a los oyentes se limitaba, al parecer, a orientarles para que evitaran el sexo durante el período fértil de la mujer

(Contra Faustum, 15, 7; 22, 30; 30, 30 y *De haer.*, 46, 12, obra redactada entre los años 397 y 400).

Los citados puntos aparecen diseminados a lo largo del *Contra Faustum.* Se nos dice que los maniqueos, al desautorizar la procreación, convierten los tálamos en burdeles *(Contra Faustum,* 15), rechazan el aborto, pues ni sus mujeres quedan embarazadas contra su voluntad *(Contra Faustum,* 15, 7). En la carta *Contra Secundinum,* otro maniqueo que señalaba el carácter inmoral de algunos textos del Antiguo Testamento, Agustín vuelve a la carga, aunque Secundinus no se refería a los anticonceptivos. Hace afirmaciones, ya presentadas en *De moribus manicheorum,* como la de que con la concepción queda Dios atado a la carne, o la de que el matrimonio maniqueo es una prostitución y los maniqueos son enemigos del matrimonio más que del sexo.

Según Koyle, San Agustín da una vuelta al tema de las esposas como prostitutas: los maniqueos prefieren la contraconcepción dentro de la prostitución a la procreación mediante el acto sexual en el ámbito de una pareja casada.

En *Las herejías,* de los once puntos que hemos señalado sólo recoge cuatro. Primero se refiere a la idea de la concepción como atrapamiento de la luz en la materia. Después vuelve al asunto de la concepción al referirse a las consecuencias que los maniqueos atribuyen a la batalla entre el bien y el mal:

> si usan de sus cónyuges, evitan la concepción y la generación para que las ataduras carnales no liguen en la prole la sustancia divina, que con los alimentos entra en ellos. Mediante los alimentos y las bebidas, creen que las almas vienen a toda carne. Por lo que condenan, en la medida que pueden, las nupcias cuando prohíben engendrar, acto este en razón del cual han de unirse los matrimonios.

Koyle cierra su fino análisis de los textos de Agustín diciendo que, a pesar del objetivo defendido en sus obras, de presentar el matrimonio bajo una luz positiva, la refutación de la visión maniquea sobre el matrimonio queda reducida a la contraconcepción y no evoluciona durante cuarenta años. Los argumentos de Agustín son los clásicos y no cristianos, tomados según este autor de la filosofía, la teoría social y la ley natural. No los deduce de la religión o de la teología. Agustín no ofrece formas originales. Su religión primera, o sea el maniqueísmo, ha mantenido fuerte influjo en su pensamiento. Su pesimismo sombrío no es de origen cristiano. Ni Jesús, ni Pablo, ni Juan fueron pesimistas. Ambrosio y Jerónimo también tienen esa visión pesimista de la vida. Los escritos del último parecen estar alumbrados por las llamas del infierno.

Las ideas sobre la sexualidad humana de Agustín han sido funestas para el cristianismo occidental y han estado vigentes hasta hoy. En la actualidad, la masa de creyentes no se ve influenciada por estas ideas que, posiblemente, han llegado a su fin. Así ocurrió con la antigua moral pagana del estoicismo medio de Musonio Rufo y de Séneca, aceptada por el apologista cristiano Lactancio.

La moral católica insiste en la actualidad en puntos como el aborto y el no uso de los anticonceptivos, que no han sido condenados, ni siquiera citados, en la revelación bíblica; en el celibato sacerdotal, contra la opinión de Pablo en el texto citado, que afirma tener derecho de tener una esposa cristiana como los apóstoles, los hermanos del Señor y Pedro; tampoco recibió ningún mandamiento de Cristo sobre la virginidad (1 Cor., 7, 25); en la prohibición del sacerdocio a las mujeres, cuando el Nuevo Testamento sólo conoce el sacerdocio de Cristo y de los creyentes, según el gran teólogo Congar.

Bibliografía

Alvar, J., Blázquez, J. M. *et al., Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Madrid, 1995.

Blázquez, J. M., «Filosofía y cristianismo: el temor ante la muerte», en M. A. Alonso (ed.), *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguo,* Valladolid, 1999.

Brown, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo,* Barcelona, 1993.

Koyle, J. K., «Agustín, el maniqueísmo y la contracepción», en *Augustinus,* XLIV, 1999, 89-97. Con bibliografía menuda.

McLaren, A., *Historia de los anticonceptivos,* Madrid, 1993.

Mecks, W. A., *Los orígenes de la moral cristiana,* Barcelona, 1994.

Noonan, J., *Contraception,* Harvard, 1965.

Ranke-Heinemann, U., *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église Catholique et la sexualité,* París, 1990.

Riddle, J. M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance,* Harvard, 1994; con toda la bibliografía reciente.

Veyne, P., *La sociedad romana,* Madrid, 1990.

Capítulo II

Filosofía y cristianismo: el temor ante la muerte

Los pensadores cristianos de la Iglesia Primitiva de los primeros siglos reaccionaron ante la filosofía griega oponiéndose a ella, pero no sin contradicciones. Unos la asimilaron y se sirvieron de ella para la interpretación de la fe cristiana, como Justino, Clemente y Orígenes; otros la rechazaron de plano, como Taciano (discípulo de Justino), Ireneo, Tertuliano e Hipólito.

Entre los siglos II y IV los filósofos impartieron una enseñanza religiosa positiva y una instrucción moral basada en la práctica. La filosofía imponía obligaciones morales; y a lo largo de los siglos II y III fue incrementando su contenido religioso, hasta el punto de que los filósofos se convirtieron en verdaderos guías espirituales.

Seguiremos aquí un orden cronológico.

Primeros apologistas

Arístides

La *Apología* de Arístides de Atenas es la más antigua que se conserva. Redactó un escrito en defensa del cristianismo que hizo llegar al emperador Adriano. En el año 1889 el americano Rendel Harris descubrió en el monasterio de Santa Catalina, situado en el monte Sinaí, una traducción en lengua siríaca de esta *Apología*. En la introducción

describe a Dios en términos propios del estoicismo[1]. Arístides es, pues, el primer pensador cristiano que utiliza la filosofía, y concretamente la filosofía estoica que tanta influencia iba a tener luego en la doctrina cristiana para explicar la naturaleza de Dios.

Justino

Sin embargo fue Justino[2] el primer pensador cristiano que tenía una amplia formación filosófica propia de su tiempo. El mismo escritor habla de su formación y plantea claramente la posición de un intelectual cristiano ante la filosofía pagana. Es el primero que traza un puente entre la filosofía greco-romana y el pensamiento cristiano. Su *Diálogo con Trifón* es la más antigua apología cristiana conservada contra los judíos, pues la apología de Aristón de Pella, que fue anterior y llevaba por título *Disensión entre Jasón y Papisco sobre Cristo,* no se ha conservado.

---

[1] En general sobre estos siglos, J. Alvar *et al., Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Madrid, 1995; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity,* Londres, 1984; J. Leipold y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento, I-III,* Madrid, 1973; E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino,* Madrid, 1968; VV. AA., *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo 7,* Murcia, 1990; L. Petri *et al., Histoire du Christianisme, Le nouveau peuple des origines à 250,* París, 2000; C. y L. Petri, *La nascità di una cristianità (250-450),* Roma, 2000; C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, I. Da Paolo all'età constantiniana,* Brescia, 1995; *íd., II. Dal concilio di Nicea a gli inizi del Medioevo,* Brescia, 1996. Sobre el tema de este trabajo: A. H. Armstrong, «La filosofía griega y el cristianismo», en M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia,* Barcelona, 1983, 355-384; A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* Roma-Salamanca, 1987; R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques,* París, 1969; L. Rougier, *El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua,* Barcelona, 1989; G. Fraile, *Historia de la Filosofía, I: Grecia y Roma,* Madrid, 1976, 688 y sigs.; A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme,* París, 1973. Sobre Arístides, C. Burini, *Gli apologeti Greci,* Roma, 1986, 37-60; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 289-291; C. Alpigiano, *Aristide de Atene. Apologia,* Florencia, 1988; J. Quasten, *Patrología I,* Madrid, 1979, 192-195; A. Quacquarelli, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani,* Brescia, 1974. Sobre la filosofía como sabiduría cristiana véase: A. Cesara-Gastaldo, *G. Crisostomo. Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio,* Roma, 1977, 39, 46, 73-74, 84. L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo. Contro i detrattori della vita monastica,* Roma, 1996, 48-54, con la bibliografía menuda.

[2] L. W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought,* Cambridge, 1969; C. Burini, *op. cit.,* 63-167; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.,* I, 291-299; A. Wartelle, *Saint Justin. Apologie,* París, 1987; J. Quasten, *op. cit.,* 196-219.

Justino (*Dial.*, 2-8) habla en estos términos de su formación filosófica:

—¿Y cómo —le dije yo— pudieras tú sacar tanto provecho de la filosofía, cuanto de tu propio legislador y de los profetas?

—¿Pues qué? —me replicó—; ¿no tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas siempre sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía investigar acerca de Dios?

—Ciertamente —le dije—, y ésa es también mi opinión; pero la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros, pues opinan que semejante conocimiento no contribuye para nada a nuestra felicidad. Es más, intentan persuadirnos que si del universo en general y hasta de los géneros y especies se cuida Dios, pero ya no ni de mí ni de ti ni de las cosas particulares; pues de cuidarse, no le estaríamos suplicando día y noche. Ahora, no es difícil comprender el blanco a que tiran esas teorías. Los que así opinan, aspiran a la inmunidad, a la libertad de palabra y de obra, a hacer y decir lo que les dé la gana, sin temer castigo ni esperar premio alguno de parte de Dios. ¿Cómo, en efecto, lo esperan quienes afirman que yo y tú hemos de volver a vivir vida igual a la presente, sin que nos hayamos hecho mejores ni peores? Otros, dando por supuesto que el alma es inmortal e incorpórea, opinan que ni aun obrando el mal han de sufrir castigo alguno, como quiera que lo incorpóreo es impasible, y que, pues el alma es inmortal, no necesitan ya para nada de Dios.

Entonces él, sonriendo, cortésmente [...]

—Sí —respondí—, yo te voy a decir lo que a mí me parece claro. La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos. Quiero explicaros por qué ha venido a tener muchas cabezas. El caso fue que a los primeros que a ella se dedicaron y que en su profesión se hicieron famosos, les siguieron otros que ya no hicieron investigación alguna sobre la verdad, sino que, llevados de la admiración de la constancia, del dominio de sí y de la rareza de las doctrinas de sus maestros, sólo tuvieron por verdad lo que cada uno había aprendido de aquéllos; luego, transmitiendo a sus sucesores doctrinas semejantes a las primitivas, cada escuela tomó el nombre del que fue padre de su doctrina.

»Yo mismo, en mis comienzos, deseando también tratar con alguno de éstos, me puse en manos de un estoico. Pasé con él bastante tiempo; pero dándome cuenta que nada adelantaba en el conocimiento de Dios, sobre el que tampoco él sabía palabra ni decía ser necesario tal conocimiento, me separé de él y me fui a otro, un peripatético, hombre agudo, según él creía. Éste me soportó bien los primeros días; pero pronto me indicó que habíamos de señalar honorarios, a fin de que nuestro trato no resultara sin provecho. Yo le abandoné por esta causa, pues ni filósofo me parecía en absoluto. Pero mi alma me seguía bullendo por oír lo que es peculiar y más excelente en la filosofía; por eso me dirigí a un pitagórico, reputado en extremo, hombre que tenía muy altos pensamientos sobre su propia sabiduría. Apenas me puse al habla con él, con intención de hacerme oyente y discípulo suyo:

»—¡Muy bien! —me dijo—; ¿ya has cursado música, astronomía y geometría? ¿O es que te imaginas vas a contemplar algunas de aquellas realidades que contribuyen a la felicidad, sin comprender primero esas ciencias que han de desprender el alma de lo sensible y prepararla para lo inteligible, de modo que pueda ver lo bello en sí y lo que es en sí bueno?

»Hízome un largo panegírico de aquellas ciencias, me las presentó como necesarias, y, confesándole yo que las ignoraba, me despidió. Como es natural, me molestó haber fracasado en mi esperanza, más que yo creía que aquel hombre sabía algo. Por otra parte, considerando el tiempo que tendría que gastar en aquellas disciplinas, no pude sufrir diferirlo para tan largo plazo.

»Estando así perplejo, me decidí por fin, a tratar también con los platónicos, pues gozaban también de mucha fama. Justamente, por aquellos días había llegado a nuestra ciudad un hombre inteligente, una eminencia entre los platónicos, y con éste tenía yo mis largas conversaciones y adelantaba y cada día hacía progresos notables. La consideración de lo incorpóreo me exaltaba sobremanera; la contemplación de las ideas daba alas a mi inteligencia; me imaginaba haberme hecho sabio en un santiamén, y mi necedad me hacía esperar que de un momento a otro iba yo a contemplar al mismo Dios. Porque tal es el blanco de la filosofía de Platón [...]

—¿Luego tú eres —me dijo— un amigo de la idea y no de la acción y de la verdad? ¿Cómo no tratas de ser más bien hombre práctico que no sofista?

—¿Y qué obra —le repliqué— mayor cabe realizar que la de mostrar cómo la idea lo dirige todo, y, concebida en nosotros y dejándonos por ella conducir, contemplar el extravío de los otros y que nada en sus ocupaciones hay sano ni grato a Dios? Porque sin filosofía y la recta razón no es posible que haya prudencia. De ahí

que sea preciso que todos los hombres se den a la filosofía y ésta tengan por la más grande y más honrosa obra, dejando todo lo demás en segundo y tercer lugar; que si ello va unido a la filosofía, aun podrán pasar por cosas de moderado valor y dignas de aceptarse; más si de ella se separan y no la acompañan, son pesadas y viles para quienes las llevan entre manos.

—¿La filosofía, pues —me replicó—, produce felicidad?

—En absoluto —contestele—, y sola ella.

—Pues dime —prosiguió— si no tienes inconveniente, qué es la filosofía y cuál es la felicidad que ella produce.

—La filosofía —le respondí— es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad, y la felicidad es la recompensa de esa ciencia y de este conocimiento.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

El apologista cristiano asienta el criterio de que la mayoría de los filósofos no se plantean el problema crucial para el hombre de si existe un solo Dios o muchos, y de la providencia, al no relacionar estas cuestiones con la felicidad humana. Admite Justino que la filosofía es el mayor de los bienes, y que su práctica lleva a Dios. Pasa el pensador cristiano a enumerar las escuelas filosóficas que recorrió: el estoicismo, que abandonó por considerar que esta filosofía no le hacía avanzar en el conocimiento de Dios. Llama la atención esta afirmación ya que precisamente el estoicismo influyó mucho en el pensamiento cristiano como se verá luego. Igualmente abandonó la filosofía peripatética a cansa de los honorarios que le pedía el profesor. Un filósofo pitagórico le ponía como condición para estudiar filosofía el conocimiento previo de música, astronomía y geometría. Le satisfizo finalmente la filosofía platónica, que, como luego se verá, dejó también una profunda huella en el pensamiento cristiano de los primeros siglos sobre todo por su teoría de las Ideas y lo incorpóreo. Justino considera la filosofía como una necesidad para todos los hombres, que han de entregarse a ella, pues es la obra más grande, y proporciona enormes beneficios al espíritu, pasando a segundo término todas las demás cosas. Es clara alabanza y defensa de la filosofía. Para Justino, la filosofía no proporciona la felicidad por sí misma, aunque reconoce que es la ciencia del ser y del conocimiento de la verdad. Estas opiniones están alejadas de aquellas de Pablo, que no tenía aprecio alguno por la ciencia humana.

En la *Apología I* (59-60), redactada a mediados del siglo II, desarrolla una idea que luego iba a tener mucha importancia en el posterior

desarrollo del pensamiento cristiano y sería incluso aceptada por filósofos paganos. Se trata de su convencimiento de que filósofos como Platón aceptaron y adaptaron muchas ideas acerca de la divinidad que ya aparecían en el Antiguo Testamento, motivo por el que no es extraño ver argumentos platónicos entre los filósofos cristianos, hasta el punto de que Platón puede ser considerado el filósofo cuyas teorías mejor se adaptan a la nueva mentalidad cristiana. Sobre este punto escribe Justino:

> De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe. Para convencernos de ello, escuchad lo que literalmente dijo Moisés, el primero de los profetas anteriormente ya mentado, más antiguo que los escritores griegos. Por él, dándonos a entender el Espíritu profético cómo y de qué entendemos hizo Dios al principio al mundo, dijo así: «En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Y la tierra era invisible e informe, y las tinieblas encima del abismo, y el Espíritu de Dios se cernía por y sobre las aguas. Y dijo Dios: "Sea hecha la luz." Y fue hecha la luz.» En conclusión, que todo el mundo fue hecho por palabra de Dios de elementos preexistentes, antes señalados por Moisés, cosa es que aprendió Platón y los que siguen sus doctrinas y también las aprendimos nosotros, y vosotros podéis de ello persuadiros. Y aun el que entre los poetas se llama «Erebo» o abismo, sabemos que fue antes dicho por Moisés.
>
> Y lo que Platón, explicando la creación, dice en el *Timeo* sobre el Hijo de Dios: «Le dio forma de X en el universo», lo tomó igualmente de Moisés. Efectivamente, en los escritos de Moisés se cuenta que por el tiempo en que los israelitas habían salido de Egipto y se hallaban en el desierto, les acometieron fieras venenosas, víboras, áspides y todo género de serpientes, que causaban la muerte al pueblo. Entonces, por inspiración e impulso de Dios, tomó Moisés bronce e hizo una figura de cruz y la colocó sobre el santo tabernáculo, diciendo al pueblo: «Si mirareis a esta figura y creyereis por ella os salvaréis.» Y hecho esto, cuenta él que murieron las serpientes y que el pueblo luego huyó así de la muerte. Platón hubo de leer esto, y, no comprendiéndolo exactamente ni entendiendo que se trataba de la figura de la cruz y tomándolo él por la X griega, dijo que la potencia que sigue al Dios primero estaba extendida por el universo en forma de X. Y hablar él de un tercer principio, se debe también a haber leído, como dijimos, en Moisés que el Espíritu de Dios se cernía por sobre las aguas. Porque Platón da el segundo lugar al Verbo, que viene de Dios y que

él dijo estar esparcido en forma de X en el universo; y el tercero, al Espíritu que se dijo cernerse por encima de las aguas, y así dice: «Y lo tercero sobre lo tercero.»

Y que ha de darse una conflagración universal, escuchad cómo de antemano lo anunció el Espíritu profético por Moisés. Dijo así: «Bajará un fuego siempre vivo y devorará hasta abajo el abismo.» No somos, pues, nosotros, los que profesamos opiniones iguales a los otros, sino que todos, por imitación, repiten nuestras doctrinas. Ahora bien, entre nosotros todo eso puede oírse y aprenderse aun de quienes ignoran las formas de las letras, gentes ignorantes y bárbaras de lengua, pero sabias y fieles de inteligencia, y hasta de mutilados y privados de vista; de donde cabe entender que no sucede esto por humana sabiduría, sino que se dice por virtud de Dios.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

En un párrafo anterior de su *Apología I* (46, 2-3) escribió que «quienes vivieron conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes».

Y en otro lugar, en su *Apología II* (13, 4-5), dice: «Ahora bien, cuanto de bueno esté dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos... Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ella ingénita.»

Y continúa *(Apol.*, 2, 10, 2-8):

> Porque cuanto de bienes dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo [...] que les cupo, por la investigación e intuición; más como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por la razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que nosotros, pues decían que introducían nuevos demonios y que no reconocían a los que la ciudad (Atenas) tenía por dioses [...] que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina, pero sí a Cristo que en parte fue conocido por Sócrates porque Él era y es el Verbo que está en todo hombre.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

Sobre esta idea importante escribe Justino: «En general cuantos filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma, y de la contemplación de las cosas celestes, donde los profetas tomaron ocasión no sólo para poderlo entender, sino también para expresarlo.»

Esta creencia que repetirían luego otros pensadores cristianos no tiene fundamentos. Los griegos no tuvieron conocimiento de los judíos hasta después de la muerte de Alejandro Magno. Ni los cita el historiador Heródoto, que en el siglo V a.C. visitó Tiro, Egipto y Babilonia. Teofrasto, discípulo de Aristóteles, los considera un pueblo filosófico. Hecateo de Abdera a finales del siglo IV a.C. se refiere a los judíos al hablar de Egipto. Clearco de Soti, filósofo peripatético, recoge la noticia, posiblemente no verídica, en su diálogo sobre *El sueño,* de un encuentro entre su maestro y un judío, para discutir sobre el alma. Según este autor, Aristóteles creía que los judíos descendían de los filósofos indios, opinión esta admitida a finales del siglo III a.C. por Megástenes. A finales de este siglo Hermipo afirma que Pitágoras es discípulo de los judíos. En el siglo II a.C. (?) Artapano escuchó una biografía de Moisés y le presenta como maestro de Orfeo. De todos estos textos se deduce que la tesis de Justino tenía precedentes en el pensamiento griego.

Justino afirma que hubo cristianos antes de Cristo. Expresa la idea en su *Apología* (1, 46): «Así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías, Azarías y Misael, y otros muchos, cuyos hechos y nombres, que sería largo enumerar, omitimos ahora» (traducción de D. Ruiz Bueno).

El judío Aristóbulo, a quien 2 Macabeos trata de maestro de Ptolomeo VI, creía que Homero, Hesíodo, Orfeo y Arato habían aprendido de los libros de Moisés, leyendo una versión anterior a la de los 70, a la que alude la *Carta de Aristeas,* y que sería conocida por Teopompo en el siglo IV a.C. En época helenística circulaban falsificaciones de poetas griegos para demostrar que éstos conocían el pensamiento judío.

Las opiniones de Justino tuvieron mucha aceptación entre los pensadores cristianos. Son retomadas por Clemente de Alejandría, autor que posibilitó el trasvase de todo el pensamiento filosófico greco-romano, salvo en aquellas cuestiones que chocaron abiertamente con las ideas expuestas en las Sagradas Escrituras. La doctrina más importante de Justino, que fue un puente entre la filosofía pa-

gana y el cristianismo, en opinión de J. Quasten[3], es su doctrina del *Logos*[4]. En la filosofía estoica, cuya física, como la de Epicuro, es totalmente materialista, la teoría del *Logos* humano desempeñó un papel importante. El *Logos* estoico es, en opinión de M. Simon[5], la razón creadora de la vida, y está extendida por las cosas. El *Logos* humano, elemento racional del alma, de alguna manera es consustancial a este *Logos* universal, del que él constituye como una centella. El hombre es de este modo un microcosmos hecho a imagen del macrocosmos, que es el universo. En la filosofía estoica el *Logos*, que es el alma universal, es Dios, que es al universo lo que el alma individual al cuerpo. La teología estoica ligada a su cosmogonía es panteísta-materialista e inmanentista. El universo está impregnado de lo divino. La ley que rige el universo es la providencia divina, que no aparece en los escritos del Nuevo Testamento, pero sí en los primeros apologistas, en los libros Sabiduría y Macabeos, en los escritos de Filón de Alejandría (en época julio-claudia) y en Josefo (en tiempos de los Flavios).

La concepción del *Logos* cristiano, sin embargo, es fundamentalmente diferente de la razón universal de la filosofía estoica, inherente a la naturaleza y distinguida claramente de ella. La teoría de Justino, siguiendo el prólogo del Evangelio de Juan, es que el *Logos* divino es Cristo y que una semilla del *Logos* estaba esparcida por todos los hombres que vivieron antes de Cristo. De ahí se deduce que los filósofos paganos llevaran una semilla del *Logos*. La diferencia fundamental entre el *Logos* estoico y el de Filón, de Justino y de todo el cristianismo radica en la encarnación del *Logos*, que es Dios. «Nosotros —escribe el apologista— hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo del que todo el género humano ha participado» *(Apol.,* 1, 46). El *Logos*, según Justino y los cristianos, es el Cristo de Pablo, que se había encarnado, había muerto en la cruz, había resucitado, se había aparecido a varios cientos de sus seguidores (1 Cor., 15, 1 y sigs.). Es el Cristo que, a pesar de ser Dios, se encarnó para salvar a la humanidad (Flp., 2, 5 y sigs.); después de crear todo (Col., 1, 15 y sigs.). Sin la encarnación

[3] J. Quasten, *op. cit.*, 209.
[4] C. Burini, *op. cit.*, 73-75.
[5] *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, París, 1972, 77-79.

y sin la muerte en la cruz, habría sido imposible que el hombre alcanzara la salvación (Col., 1, 21 y sigs.).

Taciano

Nacido en Siria, Taciano fue discípulo de Justino, aunque su doctrina fuera opuesta a la del maestro en lo referente al uso de la filosofía pagana. En su *Discurso contra los griegos* desprecia no sólo toda la filosofía sino toda la cultura greco-romana. Taciano no encuentra nada útil para el pensamiento cristiano en la filosofía griega, la que rechaza de plano[6]. Ya al comienzo de su *Discurso* (2-3) arremete violentamente contra la filosofía, dice así:

> ¿Qué habéis producido que merezca respeto, con vuestra filosofía? ¿Quién de entre los que pasan por los más notables estuvo exento de arrogancia? Diógenes, que con la fanfarronada de su tonel ostentaba su independencia, se comió un pulpo crudo y, atacado de un cólico, murió de intemperancia; Aristipo, paseándose con un manto de púrpura, se entregaba a la disolución con apariencias de gravedad; Platón, con toda su filosofía, fue vendido por Dionisio a cansa de su glotonería. Y Aristóteles, que puso neciamente límite a la providencia y definió la felicidad de las cosas de que él gustaba, adulaba muy paletamente al muchacho loco de Alejandro, quien, muy aristotélicamente por cierto, metió en una jaula a un amigo suyo por no haberle querido adorar, y lo llevaba por todas partes como a un oso o un leopardo. Por lo menos, obedecía muy puntualmente a los preceptos de su maestro, mostrando su valor y su virtud en los banquetes, y atravesando con su lanza al más íntimo y más querido de sus amigos, llorando luego y negándose a tomar alimento por simulación de tristeza, a fin de no atraerse el odio de los suyos.
>
> Pudiera también reírme de los que hasta ahora siguen las doctrinas de Aristóteles, quienes, afirmando que las cosas más acá de la luna carecen de providencia, no obstante estar ellos más cercanos a la tierra que la luna y más bajos que el curso de ésta, ellos proveen a lo que la providencia no alcanza; porque los que no tienen belleza, ni riqueza, ni fuerza corporal, ni nobleza de origen, no tienen tampoco, según Aristóteles, felicidad. Pues filosofen en hora buena tales gentes.

---

[6] C. Burini, *op. cit.*, 171-231; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, *I*, 292-309; M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Gotinga, 1960; J. Quasten, *op. cit.*, 219-226.

No puedo aprobar a Heráclito cuando dice: «Yo me enseñaba a mí mismo», por ser autodidacta, pero también soberbio. Ni le alabaría tampoco de que escondiera su poema en el templo de Artemis, para que luego su edición resultase misteriosa. Por cierto que los que se interesan por estas cuestiones dicen que, bajando allá el poeta trágico Eurípides, leyó el libro y de memoria propagó luego con todo empeño las tinieblas de Heráclito. Ahora bien, lo que puso en evidencia su ignorancia, fue la manera como murió; porque, atacado de hidropesía, y tratando la medicina como la filosofía, se envolvió en fiemo de buey y, endurecido éste, le produjo convulsiones en todo el cuerpo y murió de espasmo. También debe rechazarse a Zenón, cuando afirma que por medio de la conflagración universal han de resucitar los mismos hombres para las mismas acciones: Anito y Maleto para acusar a Sócrates; Busiris para matar a sus huéspedes, y Heracles para repetir sus trabajos. Por cierto que, en la hipótesis de la conflagración, admite Zenón más malos que buenos, pues sólo hubo un Sócrates y un Heracles y otros por el estilo, que fueron siempre pocos, y no del montón. Porque, según él, siempre se hallarán más malos que buenos, y Dios mismo aparecerá como autor del mal al tener que morar en cloacas, entre gusanos y malhechores. En cuanto a la charlatanería de Empédocles, las erupciones de Sicilia demostraron que, no siendo Dios, mentía diciendo que lo era. Me río también de los cuentos de vieja de un Ferecides y de Pitágoras, que hereda su doctrina, y de cómo Platón, aunque algunos no lo quieran, imita al uno y al otro. Pues, ¿quién aprobaría el casamiento de perro de un Crates y no más bien, rechazando la hinchada charlatanería de sus secuaces, se volverá a buscar lo que es verdaderamente bueno? No os dejéis, pues, arrastrar por estas pandas de gentes, antes bien amantes del barullo que del saber, que dogmatizan cosas contradictorias y cada uno dice lo que le viene a la boca. Los choques que entre ellos se dan son muchos, pues el uno aborrece al otro, sentando doctrinas opuestas por pura fanfarronería, aspirando a los puestos eminentes. Mejor fuera que, no anticipándose a la realeza, no halagaran a los que mandan, sino esperar a que los potentados se acercaran a ellos.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

Un poco más adelante insiste en su ataque contra los filósofos *(Ad graec.*, 25):

¿Qué hacen de grande y maravilloso vuestros filósofos? Llevan desnudo uno de los hombros, cultivan su larga cabellera, crían su buena barba, llevan uñas de fieras y fanfarronean que no tienen necesidad de nada, cuando, como Proteo, necesitan del curtidor por ra-

zón del zurrón, del tejedor para el manto, del leñador para el bastón, y de los ricos y del cocinero para su glotonería. Tú, hombre que imitas al perro, no conoces a Dios y por eso te pasas a la imitación de los irracionales; y después que públicamente lo has proclamado a gritos con su fingida gravedad, te constituyes en vengador de ti mismo, y si no recibes, te desatas en insultos, y la filosofía es para ti arte de granjería. Tú sigues las doctrinas de Platón, y el que sofistea según Epicuro se te opone con voz estridente. Quieres ordenar tu conducta conforme a Aristóteles, y un discípulo de Demócrito te cubre de improperios. Pitágoras afirma haber sido Euforbo, y es el heredero de la doctrina de Ferecides, mientras Aristóteles niega la inmortalidad del alma. Vosotros, entre quienes se suceden contradictorias doctrinas, combatís, los discordes, contra los que sí concordes. Hay quien dice que el Dios perfecto es cuerpo; yo, que incorpóreo; que el mundo es indestructible; yo, que destructible; que la conflagración universal sucede periódicamente; yo, que de una sola vez; que los jueces son Minos y Radamante; yo, que Dios mismo; que sólo el alma recibirá la inmortalidad; yo, que la carne también con ella.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

Por tanto, Taciano rechaza en bloque toda la filosofía griega, considerándola inútil al pensamiento cristiano. Se refiere al Verbo *(Ad graec.,* 5, 7) en los términos de su maestro. Taciano, que era hombre de gran cultura, como demuestran su conocimiento y cita de muchos autores *(Ad graec.,* 31), reconoce la importancia de los griegos en la formación de la cultura humana *(Ad graec.,* 42). Habla de la poesía de Homero, y de los escultores griegos refiriéndose a su inmortalidad, con la que se muestra disconforme; está bien informado sobre la obra de Beroso *(Ad graec.,* 36), sobre las opiniones de fenicios *(Ad graec.,* 37) y egipcios *(Ad graec.,* 38) en puntos concretos; conoce la lista de los reyes de Argos *(Ad graec.,* 39), cuya erudición aduce con el fin de demostrar que Moisés es anterior a Homero *(Ad graec.,* 40) y a todos los escritores anteriores a éste *(Ad graec.,* 42), lo que es verdad. Acepta Taciano la teoría de su maestro de que el legislados judío Moisés fue la fuente de donde tomaron sus doctrinas los filósofos griegos sin llegar a entenderlas realmente *(Ad graec.,* 40) o bien adulterándolas.

A la filosofía griega opone la filosofía cristiana, pues ésta predica los mandamientos de Dios *(Ad graec.,* 32). Al igual que Justino, presenta Taciano la doctrina cristiana como una filosofía. Tales intromisiones eran causa de controversia más allá de lo meramente dialéctico, pues, por ejemplo, Justino fue denunciado ante la autoridad romana por otro profesor de filosofía, Crescencio, al que el apologista cristia-

no había acusado de ignorante. Esta denuncia llevó a Justino y a otros seis compañeros a la muerte; todos fueron decapitados hacia el año 165 d.C.

Atenágoras

Contemporáneo de Taciano, Atenágoras de Atenas[7] fue otro prestigioso apologista cristiano. En el año 177 dirigió al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómodo una *Súplica* en favor de los cristianos, escrita con un estilo mucho más depurado que el de Justino, con acierto y gusto al imitar el estilo de los escritores áticos. La *Súplica* está plagada de citas de poetas y filósofos. Así, de Homero, por poner un ejemplo, hace dieciocho citas, once de ellas en un solo capítulo *(Legat.*, 21); en otras ocasiones de Eurípides o Sócrates *(Legat.*, 5, 25, 9), de Heródoto *(Legat.*, 18, 24), de Píndaro *(Legat.*, 29), de los *Oráculos Sibilinos (Legat.*, 30) y de Calímaco *(Legat.*, 30).

Felipe de Sidé, en Panfilia, escribió hacia el año 430 una *Historia de los cristianos*, de la que sólo se conservan unos fragmentos. Este autor dice sobre la figura de Atenágoras: «Este hombre, que profesaba el cristianismo bajo el manto de filósofo, presidía la escuela académica», noticia esta que no ofrece garantía de veracidad. Por su parte Aretas de Cesarea, en Capadocia, que mandó copiar en el año 914 la *Súplica* de Atenágoras, se refiere a éste como «ateniense y filósofo cristiano». Es el primer escritor en la historia del pensamiento cristiano que presenta un discurso coherente acerca de la unidad de Dios *(Legat.*, 8).

Su actitud ante los poetas y los filósofos paganos queda bien expresada en el siguiente párrafo *(Legat.*, 6):

> Platón y Aristóteles —advierto, ante todo, que no es mi intento exponer con absoluto rigor las doctrinas de los filósofos al citar lo que han dicho acerca de Dios; pues sé que cuantos pasáis a todos por vuestra inteligencia y por el poder de vuestro imperio, así estáis versados en cada una de las partes de la ciencia, como no lo están ni los que se han reservado una sola de ellas; pero como no era posible, sin citar nombres, demostrar que no somos sólo nosotros los que encerramos a Dios en la mónada, acudí a los florilegios o colecciones de

[7] C. Burini, *op. cit.*, 235-346; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, *I*, 302-304; B. Ponderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, París, 1989; *íd.*, *Athènagore. Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, París, 1992; J. Quasten, *op. cit.*, 233-237.

sentencias. Platón, pues, dice así: «Ahora bien, al Hacedor y Padre de todo este universo, no sólo es trabajoso hallarle, sino, una vez hallado, imposible manifestarlo a todos»; con lo que da a entender que el dios increado y eterno es uno. Y si es cierto que conoce a otros como el sol, la luna y las estrellas, pero los conoce como creados: «Dioses de dioses de que yo soy el artífice, y padre de obras que, si yo no quiero, no son desatables; pues todo lo atado es desatable.» Si, pues, Platón no es ateo por entender que el artífice del universo es un sólo Dios increado, tampoco lo somos nosotros por saber y afirmar al Dios por cuyo Verbo todo ha sido fabricado y por cuyo Espíritu es todo mantenido. Aristóteles y su escuela, que introducen un solo Dios, como una especie de animal compuesto, dicen que Dios está compuesto de alma y cuerpo, y tienen por cuerpo suyo el éter y las estrellas errantes y la esfera de las estrellas fijas, movido todo circularmente; y por alma, la inteligencia que dirige el movimiento del cuerpo, sin que ella se mueva, siendo, en cambio, ella causa de movimiento. En cuanto a los estoicos, si bien en los nombres multiplican lo divino en las denominaciones que le dan, según los cambios de la materia, pero en realidad tienen a Dios por uno. Porque si Dios es el fuego artificioso que marcha por un camino para la generación del mundo y comprende en sí todas las razones seminales según las cuales todo se produce conforme al destino, y si el espíritu de Dios penetra por todo el mundo, Dios es uno, según ellos, que se llama Zeus, si se mira el hervor de la materia, Hera si al aire, y así sucesivamente, conforme a cada parte de la materia por donde atraviesa.

Como quiera, pues, que en viniendo a tratar de los principios del universo todos, generalmente, aun contra su voluntad, están de acuerdo en que lo divino es uno y nosotros afirmamos que quien ha ordenado todo este universo, ése es Dios, ¿qué motivo hay para que a unos se les permita decir y escribir libremente sobre Dios lo que les dé la gana, y haya, en cambio, una ley dictada contra nosotros —nosotros justamente—, que podemos establecer por signos y razones de verdad lo que entendemos y rectamente creemos, a saber, que Dios es uno? Porque los poetas y filósofos, aquí como en lo demás, han procedido por conjeturas, movidos, según la simpatía del soplo de Dios, cada uno por su propia alma, a buscar si era posible hallar y comprender la verdad, y sólo lograron entender, no hallar el ser, pues no se dignaron aprender de Dios sobre Dios, sino de sí mismo cada uno. De ahí que cada uno dogmatizó a su modo, no sólo acerca de Dios, sino sobre la materia, las formas y el mundo.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

Por este texto sabemos que la manera frecuente en que los filósofos cristianos buscaban sus fuentes era en florilegios o selecciones de

sentencias, pero que no leían las obras originales. El autor se refiere en este caso al *Timeo* (28c y 41c) de Platón, autor que es citado por Atenágoras hasta diez veces. El apologista concluye el párrafo con unas fantásticas etimologías que se encuentran en el *Cratilo* platónico. El pensamiento de Atenágoras está en línea con el de Pablo (Act., 17, 27), siguiendo a Arato, quien interpretaba los esfuerzos de los mejores como una búsqueda de Dios. Más adelante *(Legat.,* 23) menciona a Tales de Mileto, autor al que no leyó directamente, pues afirma: «como dicen los que conocen a fondo sus doctrinas», y nuevamente el *Timeo* (40d y c) al referirse a la distinción platónica entre «el Dios increado, los astros, fijos o errantes, creados por el Increado para el ornamento del cielo y los démones». Acepta que Platón comprendió al Dios eterno y solo por la inteligencia y la razón asequible: que explicó los atributos que le convienen: su ser real, su unidad, su naturaleza, y el bien que de él se derrama, que es la verdad. Él fue el que habló de la primera potencia. Atenágoras cita una frase del *Fedro* (246e) de Platón, donde se menciona a Zeus conduciendo su carro, al que siguen el ejército de los dioses y el de los démones. El apologista considera a Zeus como el hacedor del universo. Utiliza los argumentos platónicos y pitagóricos para probar la resurrección de la carne. En el siglo IV Gregorio de Nisa defendería la total cognoscibilidad de Dios.

En su *Súplica* Atenágoras es mucho más explícito que Justino al definir la divinidad del *Logos* y su unidad esencial con el Padre *(Legat.,* 10).

Melitón de Sardes

Fue obispo de la ciudad de Sardes, en Lidia. Polícrates de Éfeso se refiere a aquél como una de las «grandes lumbreras de Asia» (Eus., *Hist. Eccl.,* 5, 24, 5). Fue el primero en defender la solidaridad del Imperio y el cristianismo, que para este obispo era una filosofía (Eus., *Hist. Eccl.,* 4, 26, 7)[8].

Hermias

Existe un panfleto contra los filósofos: es la *Sátira sobre los filósofos profanos,* atribuida a Hermias[9], autor del que se sabe muy poco. La fecha que

[8] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 204-210; O. Perler, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments,* París, 1966; J. Quasten, *op. cit.,* 238-245; S. G. Hall, *Meliton of Sardis. On Pascha and Fragments,* 1979; J. Ibáñez Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua,* Pamplona, 1975.

[9] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 307; J. Quasten, *op. cit.,* 250.

se asigna a esta obra oscila entre los años 200 y 600. Lo más probable es que fuera redactada en el siglo III. El escritor arremete violentamente contra la filosofía pagana. Muestra las contradicciones que han escrito otros filósofos sobre el alma, el mundo, y la esencia de Dios. Sus conocimientos sobre filosofía pagana están sacados de los manuales al uso.

Escritores gnósticos

El gnosticismo fue la gran corriente de pensamiento contra la que la Iglesia tuvo que luchar con más fuerza, ya en el siglo II[10]. Isidoro, hijo de Basílides, profesor en Alejandría y contemporáneo de Adriano y de Antonino Pío, escribió una *Explicación del profeta Parchor,* donde intentó probar el influjo de los profetas hebreos en la filosofía griega. Está, pues, en la misma línea de Justino y de otros autores cristianos.

Carpócrates es el tercer gran gnóstico de Alejandría, al lado de Basílides y de Valentín. Los seguidores de Carpócrates, en opinión de Ireneo *(Adv. haer.,* 1, 25, 6), colocaron a Cristo entre los filósofos. Dice así: «Esas imágenes [de Cristo] las coronan y las colocan entre las estatuas de los filósofos del mundo; es decir, entre las imágenes de Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc. Tienen también otras maneras de venerar estas imágenes al estilo de los paganos.» Las pinturas cristianas más antiguas que se conocen son las fechadas en torno al 235, en Dura Europos, sobre el eufrates.

Ireneo de Lyon

Ireneo[11] debió de nacer en Esmirna (Asia Menor). Fue discípulo de Policarpo, y por su mediación se vincula con la escuela apostólica. Marchó a Lyon, donde había una importante comunidad de griegos. Algunos autores modernos consideran que Eusebio *(Hist. Eccl.,* 5, 20,

---

[10] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 260, 265-267; J. Quasten, *op. cit.,* 256-257.

[11] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 325-337; J. Quasten, *op. cit.,* 287-314; E. Bellini, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti,* Milán, 1981; A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie,* París, 1960; A. Orbe, *Teología de San Ireneo, I-III,* Madrid-Toledo, 1985-1988; *íd., Parábolas evangélicas en San Ireneo, I-II,* Madrid, 1972; *íd., Espiritualidad de San Ireneo,* Roma, 1989. Sobre Hipólito, C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 344; P. Nautin, *Ippolito, DPAC II,* 1984; M. Richard, *Hippolyte de Rome, DS* VII/1, 1965, 531-571; VV. AA., *Ricerche su Ippolito,* Roma, 1977; *íd., Nuove ricerche su Ippolito,* Roma, 1989.

5-7) posiblemente confunde el nombre de Lyon con otra ciudad de Asia Menor. En 178 llevó una carta al papa Eleuterio, siendo presbítero; su obra fundamental para conocer las teorías gnósticas es el *Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida pero falsa gnosis,* conocida generalmente por el título de *Adversus haereses,* donde demuestra un conocimiento de primera mano de las doctrinas gnósticas más importantes. Ireneo formuló en términos dogmáticos toda la doctrina cristiana. Sigue la teoría platónica de que el hombre está compuesto de *physis,* psique y *nous (Adv. haer.,* 3, 22, 1).

Los escritores cristianos de la Antigüedad han visto en el gnosticismo una simple herejía cristiana, teoría indefendible en el estado de los estudios actuales. Sería el resultado de una contaminación del cristianismo con la filosofía griega. Ireneo y después Hipólito de Roma son los defensores de esta tesis. Cada secta gnóstica descendería de una determinada escuela filosófica. Ireneo *(Adv. haer.,* 2, 14, 2) llegó a escribir que

> los llamados filósofos no sólo han plagiado a los cómicos, sino que van recogiendo las ideas de todos los que desconocen a Dios, y casi desconociendo en conjunto un paño confeccionado con muchos trapos, con sutiles discursos se hacen de ellos como dura máscara. La doctrina es nueva en cuanto es presentada con una nueva arte, pero en realidad es vieja, porque cocina al mismo tiempo la ignorancia e irreligiosidad.

No se puede dar un juicio más negativo de la filosofía. Cita a continuación, como filósofos que han inspirado a los gnósticos, a Tales de Mileto, cuyo elemento principal, el agua, los gnósticos cambian en abismo y Sige; a Anaximandro, que supone al infinito principio de todas las cosas, del que se forman infinitos mundos. Los gnósticos los transmutan en abismo y en sus eones; a Anaxágoras, que afirmó que los vivientes son hechos mediante gérmenes caídos del cielo a la tierra. Los gnósticos lo transfieren en los gérmenes de su madre y estos gérmenes serían ellos. De Demócrito y de Epicuro *(Adv. haer.,* 2, 14, 3) tomaron el concepto de vacío y de sombra, y lo adaptaron a su teoría. Con afirmar los gnósticos que éstos son imágenes de aquéllos, indican abiertamente la opinión de Demócrito y de Platón. Demócrito fue el primero que defendió que muchas y diversas figuras del universo han llegado a este mundo. Platón llama a la materia dios. Los gnósticos, a su imitación, llaman (a las cosas de este mundo) figuras de aquél (dios) e imagen de las cosas supremas, cambiando los nombres, gloriándose de ser inventores y autores de tales fantasías. Antes que lo dijeran los gnósticos, Anaxágoras, Empédocles y Platón sostuvieron que el demiurgo hizo el mundo de la materia preexistente *(Adv. haer.,* 2, 144).

Los estoicos y todos los poetas y escritores que no conocen a Dios sostuvieron antes que los gnósticos que necesariamente cada cosa se disuelve en la materia de la que fue hecha, y que a tal necesidad está sometido incluso Dios, de manera que no puede dar inmortalidad al mortal u otorgar incorruptibilidad al corruptible, sino que cada una recae en una sustancia semejante a ella. Los gnósticos, participando de la misma irreligiosidad, asignan a la región donde reside el *Pleroma* a los espirituales; a la situada en medio a los psíquicos, a la terrena a los materiales.

Los gnósticos, con la afirmación *(Adv. haer.*, 2, 14, 5) de que el Salvador está compuesto de todos los eones, asumen la misma teoría que Hesíodo sobre Pandora.

La costumbre de traducir este universo en números esta toda tomada de los pitagóricos *(Adv. haer.*, 2, 14, 6), que fueron los primeros en situar el origen de todo en los números y el principio de éstos en el par e impar, de los que estarían constituidas las cosas visibles y las inteligibles. Para los gnósticos el principio y la sustancia de toda generación sería el uno. Ireneo presta especial atención a las divisiones numéricas *(Adv. haer.*, 2, 15, 1-3; 2, 16, 2; 2, 16, 4; 11, 22, 1).

Refuta el obispo de Lyon *(Adv. haer.*, 2, 33, 1-2) la idea gnóstica de la metempsícosis, con el hecho de que las ánimas no recuerdan nada del pasado. Fue Platón el primero en exponer esta teoría. Harnack, el gran historiador moderno del dogma cristiano primitivo, defendió que la gnosis es una helenización radical del cristianismo[12]. Los gnósticos más importantes rechazaron las Sagradas Escrituras por considerarlas incompatibles con una verdadera helenización. Los gnósticos, en opinión del investigador germano, serían unos pensadores originales, cuyo programa era presentar el cristianismo como la religión perfecta y absoluta, idéntica a las corrientes religiosas y filosóficas de la época. El juicio de Harnack sobre los gnósticos es distinto al de Ireneo e Hipólito, aunque próximo a ellos. Los gnósticos cristianos son un caso

---

[12] *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio, 1912, 251-299. Sobre la gnosis son fundamentales los estudios de A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, 1976, 197; *íd., Estudios valentinianos I-V*, Roma, 1955-1956; R. M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nueva York, 1962; E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1982; B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, Leiden, 1981, 2 vols.; C. Hedrick y R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, 1986; A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *La Gnosis. Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi, I-III*, Madrid, 1995-2000; A. Piñero, en J. Alvar *et al., op. cit.*, 197-225; Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, II/I*, Gotinga, 1954; *íd., La religion gnostique*, París, 1978; M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua graeca e latina*, Vicenza, 1993.

particular de un fenómeno más amplio. En origen era un fenómeno religioso no cristiano y anterior al cristianismo. En el gnosticismo confluyen una multiplicidad de corrientes: la filosofía religiosa helenística, el dualismo iranio, la doctrina de los cultos mistéricos, el judaísmo y el cristianismo[13]. La interpretación que hicieran Ireneo e Hipólito, en el sentido de que los gnósticos derivan en cristianos de la filosofía griega, no es defendible, a pesar de que conocían bien sus obras, e importantes gnósticos fueron contemporáneos de los dos.

Un buen conocedor de todo este mundo del cristianismo primitivo, A. Piñero, escribe recientemente que en su opinión no existen elementos suficientes en la historia de las religiones para hablar de «gnosis» como una religión independiente o como un grupo único con unas concepciones determinadas a partir de las cuales pueda percibirse una evolución. Los Padres de la Iglesia interpretaron la gnosis como una reelaboración del cristianismo primitivo, J. L. Mosheim como orientalización del cristianismo, H. H. Schraeder como una helenización de la religiones orientales antiguas, H. Leisegang como una degradación de la filosofía griega, etc. A. Piñero, por su parte, opina que el «hontanar de las ideas gnósticas más comunes hay que buscarlo en el mundo indoiranio». Admite este autor que

> el núcleo esencial de la filosofía platónica popularizada, el Bien supremo y el mundo de las Ideas superiores, origen y ejemplo del mundo material, formado como copia de los arquetipos celestes; el hombre compuesto de alma y de cuerpo, es decir, espíritu y materia; poca o nula importancia del mundo material, comparado con el verdadero de las Ideas; la inmortalidad del alma; la muerte como elemento filosófico, para acceder al mundo superior, etc., puede acomodarse perfectamente al ideario religioso indoiranio;

y en gran medida al cristianismo.

Hipólito de Roma

Fue presbítero de la Iglesia de Roma. Al parecer fue elegido obispo de la capital del Imperio Romano por sus seguidores. Acusó al papa Calixto de lenidad en la moral, y de ser hereje y discípulo de Sabelio. Fue desterrado por Maximino el Tracio a Cerdeña. Sufrió martirio en el año 235 y su tumba se ha descubierto en Ostia. Su procedencia es desconocida, pero muy posiblemente fue griego. Escribió tanto como

[13] M. Simon, *op. cit.*, 178.

Orígenes, pero con menor profundidad de ideas y con menor originalidad que el alejandrino. Es el último escritor cristiano importante que vivió en Roma, donde redactó sus obras en griego. Su conocimiento de la filosofía griega, desde Tales hasta su época, es grande. La obra que interesa al contenido del presente trabajo lleva por título *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías,* obra en diez libros. La finalidad de Hipólito era demostrar que todas las herejías cristianas proceden de la filosofía griega. En el prólogo señala el plan de la obra:

> Probaremos que [los herejes] son ateos, tanto en sus opiniones como en su modo [de tratar una cuestión]. Mostraremos cuál es el origen de sus empresas y cómo han tratado de establecer sus creencias, sin tomar nada de las Sagradas Escrituras. No ha sido tampoco por respetar la tradición de un santo por lo que ellos se lanzaron de cabeza a todas esas teorías. Antes bien, probaremos que sus doctrinas las sacaron de la sabiduría de los griegos, de las conclusiones de los autores de sistemas filosóficos, de los pretendidos misterios y de las divagaciones de los astrólogos. Parécenos, pues, oportuno exponer en primer lugar las opiniones que emitieron los filósofos griegos y probar a nuestros lectores que son más antiguas que aquéllas [las herejías] y más dignas de respeto sus ideas sobre la divinidad. Compararemos luego cada herejía con el sistema del respectivo filósofo, con lo que se echará de ver que el primer fautor de la herejía se sirvió de estos esbozos y los adaptó para su provecho, apropiándose de sus principios. Empujado por ellos hacia lo peor, ha destruido su propia doctrina. La empresa, es verdad, exige gran trabajo y largas investigaciones. No nos debe, pues, faltar el valor... Para comenzar, pues, declararemos quiénes fueron entre los griegos los primeros en señalar los principios de la filosofía natural. De ellos especialmente tomaron furtivamente sus opiniones los que comenzaron a propalar estas teorías. Lo probaremos luego, cuando comparemos los unos con los otros. Asignaremos a cada uno de los que han desempeñado papel de jefe entre los filósofos las doctrinas que les son propias y pondremos de manifiesto la desnudez e indecencia de estos heresiarcas.

Los libros I-IV tratan de los diferentes sistemas paganos. El libro I es una síntesis mediocre de la historia de la filosofía griega comenzando por Tales, utilizando fuentes secundarias. En los libros V-IX refuta a treinta y tres sectas gnósticas, relacionándolas con las diferentes escuelas filosóficas griegas a las que ya se había referido en el libro I. Hipólito muestra un sentido crítico muy fino. En gran parte depende del *Adversus haereses* de Ireneo, pero es una de las fuentes más importantes para el conocimiento del gnosticismo. Hipólito no intenta, como hi-

cieran primero Justino y luego Clemente y Orígenes, tender un puente entre la filosofía griega y el pensamiento cristiano. Sin embargo, aceptó de la filosofía griega muchos más elementos que su maestro, según la tradición, Ireneo. Su conocimiento de la filosofía griega era superficial. En cristología, al igual que lo fueron los apologistas Justino, Atenágoras, Teófilo y Tertuliano, y después Orígenes, era subordicionalista, aunque Hipólito lo fue más radical. Esta interpretación de la divinidad de Cristo se basaba en ideas platónicas y no fue seguida por la Iglesia.

Tertuliano

El africano Tertuliano es uno de los grandes colosos del cristianismo primitivo. En muchos aspectos de la formulación del dogma se adelantó a los postulados del Concilio de Calcedonia en 451. Tenía una sólida formación jurídica y ejerció la abogacía con prestigio en Roma. Se convirtió al cristianismo hacia el año 193, y desde entonces fue un polemista hábil e infatigable. Hacia el año 207 se pasó al montanismo, secta rigorista de amplia aceptación en ese momento. Rechazó en sus escritos la utilidad de la filosofía griega para el pensamiento cristiano, pues todas las verdades estaban escritas en el alma. En el tratado que lleva por título *De testimonio animae* (1), escrito hacia el año 197, dice:

> Quiero invocar un nuevo testimonio, un testimonio más conocido que todas las literaturas, más profundo que todas las ciencias, más extendido que todos los libros, superior al hombre entero, es decir, a todo lo que es humano. Comparece, pues, ¡oh alma humana! Si eres una sustancia divina y eterna, como muchos filósofos creen, eres incapaz de mentir. Si no eres divina, por ser mortal, como piensa únicamente Epicuro, entonces no deberías mentir. Ora desciendas del cielo o te haya concebido la tierra; ora estés formada de números o de átomos; sea que nazcas con el cuerpo o le seas agregada después; en fin, vengas de donde vinieres y sea como sea el modo como vienes, tú haces del hombre un animal racional, capaz de juicio y de entendimiento en el grado más alto. Pero yo no me dirijo a ti, alma, que formada en escuelas, ejercitada en las bibliotecas y alimentada en las academias y pórticos de Grecia, vomitas sabiduría. Más bien te invito a comparecer a ti, que eres simple, ruda, bárbara e ignorante; a ti, tal como te poseen los que no te tienen más que a ti; a ti, que llegas directamente de la calle, de la plaza y del taller. Yo necesito tu ignorancia, ya que nadie puede creerte, desde el momento en que sepas la menor cosa. No te pido sino lo que traes

al hombre, lo que has aprendido por ti misma o de tu autor, sea lo que fuere.

En su *Apologeticum,* obra redactada hacia el año 197, Tertuliano rechaza la idea admitida por otros autores, ya vistos, de que el cristianismo era una nueva filosofía, pues es para él una revelación divina. En su tratado *De anima,* escrito hacia 210-213, por lo tanto en su etapa montanista, doctrina que cita en este mismo libro (9, 45, 58), arremete contra diferentes teorías de la filosofía griega. Así, en el prefacio (1-3) niega todo valor a las ideas de Sócrates sobre la inmortalidad del alma expuestas por Platón en el *Fedro.* En el capítulo 4 critica la tesis platónica; sin embargo, luego (5) admite la teoría estoica sobre la naturaleza material; por eso Armstrong[14] considera a Tertuliano el único materialista cristiano, lo que le obligó a refutar los conceptos platónicos. En la segunda parte de la obra, a partir del capítulo 23, ataca las teorías platónicas del olvido. A continuación refuta la doctrina de la transmigración de las almas enseñada por Pitágoras y por Empédocles, y también por Platón, y admitida por los celtas[15] y las herejías relacionadas con ella, de Simón el Mago, personaje a quien todos los autores antiguos citan como cabeza visible del gnosticismo contemporáneo de los apóstoles. En realidad es el último representante del gnosticismo precristiano. Está citado en los Hechos de los apóstoles (8, 9-24) como «el poder de Dios» y «el grande». En la introducción de la *Epistola Apostolorum,* la más importante de las cartas apócrifas, escrita probablemente entre los años 140 y 160, se le menciona junto a Cerinto, como representante de la herejía gnóstica. Carpócrates es el fundador de la secta gnóstica alejandrina. Los otros dos fueron Basílides y Valentín. En su tratado *De anima* Tertuliano siguió las ideas del opúsculo del mismo título del médico, de época de Adriano, Sorano de Éfeso, aceptando ambos autores las tesis estoicas a propósito de la corporeidad del alma.

Tertuliano en su ataque a los gnósticos coincide con las teorías de Ireneo y de Hipólito, que ven en la filosofía griega las raíces del gnosticismo. En su tratado contra el pintor gnóstico Hermógenes, que defendía que la materia es eterna e igual a Dios, escribe (1, 1):

---

[14] C. Becker, *Tertullianus Apologeticum. Werden und Leistung,* Múnich, 1954; C. Moreschini y E. Morelli, *op. cit.,* 473-507; J. Quasten, *op. cit.,* 546-635.

[15] G. López Monteagudo, «La religión céltica, gala y galo-romana», en J. M. Blázquez *et al., Historia de las religiones de la Europa Antigua,* Madrid, 1994, 456-457; J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid, 1962, 13.

Abandonando a los cristianos por los filósofos, la Iglesia por la Academia, y por el Pórtico, ha aprendido de los estoicos a colocar la materia en el mismo nivel que Dios, como si hubiese existido desde siempre, sin haber nacido y haber sido creada. Según él, no habría tenido ni principio, ni fin, Dios se habría servido de ella para crear todas las cosas.

El rechazo más duro contra la filosofía es su tratado *De praescriptione haereticorum*, quizá escrito hacia el 200, antes por tanto de su etapa montanista. En dicha obra (7) se lee:

En efecto, ¿qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos? Nuestra instrucción nos viene del pórtico de Salomón, y éste nos enseñó que debemos buscar al Señor con simplicidad de corazón. ¡Lejos de vosotros todas las tentativas para producir un cristianismo mitigado con estoicismo, platonismo y dialéctica! Después que poseemos a Cristo, no nos interesa disputar sobre ninguna curiosidad; no nos interesa ninguna inventigación después que disfrutamos del Evangelio. Nos basta nuestra fe y no queremos adquirir nuevas creencias.

Aquí rechaza, siguiendo a Pablo, toda la ciencia humana, por «pretender conocer la verdad, cuando en realidad sólo la corrompe». Tertuliano es contrario a todo tipo de conocimiento humano, y en su tratado *De idolatria* (8, 11) excluye de la Iglesia a los astrólogos, matemáticos, maestros de escuela, profesores de literatura. Admite (10) que el estudio de la literatura está permitido a los cristianos, pero no su enseñanza:

Veamos la necesidad de la erudición literaria. Consideremos que por una parte no puede estar permitida, y por otra que no se puede evitar. El estudio de la literatura está permitido a los cristianos, pero no su enseñanza; porque el aprender y el enseñar son dos cosas diferentes. Supongamos el caso de un cristiano que enseña la literatura llena de alabanzas a los ídolos; sin duda alguna, si enseña, recomienda; si la comunica, la afirma; si narra, da testimonio a su favor... Pero cuando un fiel estudia, si es capaz de entender lo que es la idolatría, ni la recibe ni la aprueba; si no sabe de qué se trata, aún será menos capaz de entenderla. O supongamos que empieza a comprender; es justo que aplique su inteligencia a todo aquello que aprendió anteriomente, a saber, a lo que se refiere a Dios y a su fe. Todo lo demás, por lo tanto, lo rechazará sin aceptarlo. De esta manera estará tan seguro como aquel que, sabiéndolo bien, toma de la mano de uno que lo ignora un veneno que él se guarda muy bien de beber. A éste le excusa la necesidad, puesto que no hay otro medio de instruirse.

Condena el apologista africano (5) también el arte, la pintura, la escultura y las artes plásticas, por sus contaminaciones con la idolatría. De llevar a la práctica esta postura tan radical, hubieran hecho del cristianismo una comunidad de analfabetos, tal como sugiere Tertuliano poco después de su conversión. Escribe en *Apol.*, 46:

> Por lo tanto, ¿qué hay de común entre el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de Grecia y el del cielo, entre el que busca la fama y el que trabaja por su salvación, entre el que teje bellos discursos y el que obra buenas acciones, entre el que edifica y el que destruye, entre el amigo y el enemigo del error, entre el que corrompe la verdad y el que la guarda y enseña?

Para Justino era ya Sócrates un cristiano, y para Tertuliano «un violador de muchachos». Ataca en este capítulo no sólo a Sócrates sino también a Tales, a Diógenes, a cierto platónico de nombre Pseussipo, a Pitágoras, a Zenón, a Anaxágoras, a Aristóteles, a Aristipo, de todos los cuales señala el apologista cristiano sus malas acciones. «Los filósofos», escribe, «afectan la verdad, remédanla cómicamente; con la afectación la corrompen, como quien busca la honra con el aliño del arte». Cree que en la filosofía moral poco se parecen los filósofos y los cristianos, lo cual no es exacto, como veremos más adelante. Sin embargo, en su *Apología* (47) se ve obligado a aceptar que todos los filósofos sacaron algo de las Sagradas Escrituras. En su tratado *Sobre el manto* (6) llama al cristianismo «una filosofía mucho mejor», al contrario de lo que él mismo había enunciado en otros tratados anteriores. Se refiere a la naturaleza y a los atributos, al asiento de la corte, etc.; indica las contradicciones entre las distintas tesis acerca de Dios partiendo de las Sagradas Escrituras, donde se afirma la unidad de Dios. Los platónicos defendían que Dios era espiritual; los estoicos que corpóreo; Epicuro lo compone de átomos; Pitágoras, de números; Heráclito, de fuego; los platónicos lo concebían siempre ocupado en el cuidado de las criaturas; los epicúreos, ocioso y sin ocupación; los estoicos lo sitúan fuera del mundo, revolviendo la máquina de este globo, como el alfarero el torno. Los platónicos colocan a Dios dentro del cielo. Unos sostienen que el mundo es creado, otros consideran que no tiene nacimiento; unos, que es incorruptible, otros que es eterno. Sobre la naturaleza del alma unos defienden que es divina y eterna; otros, que es mortal.

Toda la diversidad de opiniones se debe, según Tertuliano, a que los filósofos han pervertido las Sagradas Escrituras. Sin embargo, reconoció que la filosofía griega había alcanzado algo de la verdad. En el *De anima* (2) escribe: «No negamos que los filósofos a veces han pen-

sado como nosotros», especialmente Séneca[16], del que afirma *(De anima,* 20): «Séneca siempre es nuestro», y con cuyas teorías coincide muchas veces. La filosofía estoica dejó una profunda huella en el pensamiento de Tertuliano en su concepto de Dios, del alma y en los principios morales, aceptando siempre que los filósofos tomaron mucho de las Sagradas Escrituras, que, sin embargo, adulteraron en su propio interés. Ellos eran por tanto los causantes de las herejías *(De anima,* 3), tesis que después defendería Hipólito de Roma.

Escritores de la escuela alejandrina

Al frente de esta escuela, la primera universidad cristiana, donde no sólo se enseñaban las doctrinas cristianas sino también «humanidades», estuvieron Panteno, del que poco se sabe además del nombre, Clemente y Orígenes. Estos últimos tuvieron un interés especial por la filosofía de Platón y por la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras, que es el método seguido por los filósofos griegos en la interpretación de los mitos y fábulas de los dioses del panteón griego, y más concretamente por Jenófanes, por Pitágoras, por Platón, por Antístenes, y por los estoicos. En torno al 160 a.C. Aristóbulo fue el primero que aplicó el método alegórico de los griegos a la interpretación de las Sagradas Escrituras. También prestaron atención Clemente y Orígenes a la investigación metafísica del contenido de la fe. Grandes maestros o discípulos de esta escuela fueron Dionisio, Pierio Pedro, Atanasio, Dídimo y Cirilo. La escuela dio forma al dogma cristiano al final de la Antigüedad.

Clemente

Este importante autor[17] entró a saco en toda la filosofía antigua, en la literatura y en la historia, disciplinas que aduce como apoyo del pensamiento cristiano. En sus obras se pueden leer unas 360 citas de auto-

[16] P. Veyne, *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius,* París, 1993, VII-CLXXXIV; *íd., Séneca y el estoicismo,* México, 1995; J. Mangas, *Séneca o el poder de la cultura,* Madrid, 2001.

[17] F. Fernández, *Génesis y anagénesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría,* Vitoria, 1990, con amplia bibliografía; J. M. Blázquez, «El uso del pensamiento de la filosofía griega en el *Pedagogo* (I-III) de Clemente de Alejandría», *AHIg,* 3, 1994, 49-80: *íd.,* «El empleo de la literatura greco-romana en el *Pedagogo* (I-II) de

res clásicos. Transvasó todo el pensamiento pagano al cristiano. Cayó perfectamente en la cuenta de que si la Iglesia quería influir en el mundo contemporáneo tenía que asimilar y adaptar todo el pensamiento clásico, que no chocaba necesariamente con la doctrina de la fe. Clemente disponía de una buena base cultural helenística, aunque para la consulta de muchas obras de autores clásicos acudiera a compendios. Intentó dar una base científica a la fe cristiana. Descartó toda oposición entre la filosofía y la fe cristiana, que es la coronación de todas las doctrinas filosóficas. Ya en el *Protreptico* o *Exhortación a los griegos*, donde anima a los paganos a abandonar la idolatría, sigue un método de exhortación utilizado antes por Aristóteles, por Epicuro, por los estoicos Cleantes, Crisipo y Posidonio, todos los cuales escribieron un *Protreptico* para animar al estudio de la filosofía. El *Hortensius* de Cicerón pertenece a este tipo de literatura.

Clemente defiende que todo lo que han afirmado los poetas, los legisladores y los filósofos acertadamente se ha pensado conforme a la fe cristiana y es obra del *Logos* divino. Clemente no tiene objeción en sostener en *El Pedagogo* que Homero profetizó sin saberlo (1, 36, 1), que Platón es discípulo del *Logos* (1, 82, 3), del que la misma poesía está inspirada, de ahí la gran cantidad de poetas que cita. Aceptó la teoría de que Platón fue discípulo de Moisés (1, 67, 1; 2, 90, 4; 91, 1; 100, 4) y de los profetas (2, 18, 2: David; 2, 89, 2: Jeremías), al igual que Píndaro (3, 72, 1) y Sófocles (2, 24, 3). Para apoyar sus conclusiones de carácter moral yuxtapone las afirmaciones de los autores griegos y las de las Sagradas Escrituras. En el capítulo de conclusiones (13, 12) menciona en apoyo de sus afirmaciones a Aristóteles (3, 84, 1), al poeta trágico Apolónides (3, 84, 2), a Crisipo (3, 85, 4), a Píndaro (3, 92, 4), a Menandro (3, 92, 4). Como escribe H.-I. Marrou al tratar este punto, la Escritura ratifica la enseñanza de los filósofos. El episodio de Jesús resucitado (2, 15, 1-2) está tomado de Musonio Rufo y de Platón. Encuentra apoyo para el pensamiento de Pablo en los pitagóricos (2, 11, 1). El sirácida confirma las *Leyes* de Platón (2, 23, 1-3).

Es en la filosofía estoica, de moda en el siglo II con Marco Aurelio, donde Clemente ha modelado su pensamiento. Es fuerte el influjo re-

---

Clemente de Alejandría», *Gerión*, 12, 1994, 113-132; *íd.*, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998, 39-115; S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Londres, 1971; H.-I. Marrou *et al.*, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue, I-II*, París, 1960 y 1965. Véanse la introducción y el comentario a esta obra en la edición de A. Castiñeira y J. Sariol, *El Pedagogo*, Madrid, 1988; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, *I*, 357-383. Sobre la influencia gnóstica en la obra de Clemente: W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín-Leipzig, 1952.

cibido del caballero romano Musonio Rufo. H.-I. Marrou considera que a este estoico del siglo I remontan las teorías del alejandrino de que las mujeres son llamadas al igual que los hombres al estudio de la filosofía y a la cultura; sobre el fin del matrimonio y la moral sexual; de que el matrimonio no impide filosofar.

En los *Stromata* o *Tapices*, Clemente va más lejos del pensamiento de Justino. Para Clemente la filosofía griega sirvió como preparación a la llegada de Cristo, aunque nunca pudiera suplir la revelación divina. Escribe Clemente *(Strom.*, 1, 5, 28):

> Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil para conducir las almas a Dios, pues es una propedeútica para quienes llegan a la fe por la demostración. «Que tu pie no tropiece, pues» (Prov., 3, 23), refiriendo todas las cosas hermosas a la Providencia, ya sean las de los griegos, ya las nuestras. Dios es, en efecto, la causa de todas las cosas hermosas; de unas lo es de una manera principal, como del Antiguo y Nuevo Testamento; de otras, secundariamente, como de la filosofía. Y ésta tal vez ha sido dada principalmente a los griegos antes de que el Señor les llame también; porque ella condujo a los griegos hacia Cristo, como la Ley a los hebreos. Ahora la filosofía queda como una preparación que pone en el camino al que está perfeccionado por Cristo.

Clemente intenta probar que Platón en las *Leyes* imitó a Moisés. La filosofía griega quitó fuerza a los ataques de los sofistas *(Strom.*, 1, 20, 100) al probar que las acometidas contra el cristianismo carecen de fundamento. Clemente concede mucha importancia al *Logos* como pedagogo divino.

La importancia excepcional que supuso para el pensamiento cristiano el pensamiento de Clemente ha sido valorada en estos términos por P. Brown[18]:

> Sin embargo, *verba volant, scripta manent:* bastó con que las prédicas de los filósofos abandonaran su específico y clasista contexto original y pasaran a un grupo social muy diferente con una experiencia social distinta, para que desapareciesen directamente los «inclusos» y «tambienes» de las imitaciones filosóficas dirigidas a las clases encumbradas. Lo que los filósofos presentaban como un nuevo anexo añadido a título de ensayo a la antigua e introspectiva moral de

[18] «El elitismo pagano», en P. Ariès y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada. I, Del Imperio Romano al año mil*, París, 1990, 244-245.

la élite, en manos de los maestros cristianos se convirtió en el solar de un edificio inédito cuyas conminaciones alcanzaban a todas las clases. Las exhortaciones filosóficas que originalmente dirigían escritores como Plutarco y Musonio Rufo a los lectores de las clases privilegiadas, son entusiásticamente recogidas ahora como fuente de inspiración por los guías cristianos del alma —por ejemplo, Clemente de Alejandría a finales del siglo II—, y transmitidas deliberadamente a los respetables comerciantes y artesanos urbanos. Aquellas exhortaciones filosóficas permitieron a Clemente presentar al cristianismo como una moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante Su Ley. La sorprendentemente rápida democratización de la «contracultura» elitista de los filósofos, llevada a cabo por los líderes de la iglesia cristiana, fue la más profunda revolución del periodo clásico tardío. Quien lea o estudie los escritos y papiros cristianos (como los textos hallados en Nag Hammadi), observará que las obras de los filósofos, aunque fueran ignoradas en gran medida por el notable medio de las ciudades, penetrarían con la predicación y la especulación cristianas hasta formar un grueso sedimento de nociones morales que se difundieron entre millares de personas humildes. A finales del siglo III, tales obras se habían puesto a disposición de los habitantes de las principales regiones mediterráneas en las lenguas más difundidas entre las clases bajas —a saber, el griego, el copto, el sirio y el latín. Para comprender cómo sucedió esto, debemos remontarnos algunos siglos y dirigir la mirada a una región muy distinta —la Palestina de Jesús. Después tendremos que retornar sobre nuestros pasos y, atravesando sectores muy diferentes de la sociedad humana, seguir el ascenso de las iglesias cristianas desde la misión de san Pablo hasta la conversión de Constantino en el año 312.

Orígenes

Orígenes no sólo es el pensador más importante del cristianismo anterior a Agustín sino uno de los más importantes de toda su historia[19]. Nació de padres cristianos hacia el año 185, y murió en el 253.

---

[19] H. Crouzel, «Origène et Plotin, élèves d'Ammonios Saccas», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 57, 1956, 193-214; *íd., Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, 1956. Sobre la formación de Orígenes: R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle*, París, 1936. Sobre su obra: P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977; *íd., Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, París, 1991; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 385-431; J. Quasten, *op. cit.*, 351-411; M. Martínez Pastor, *Teología de la luz en Orígenes (De Princ. e In Ioh.)*, Santander, 1963.

Es el tercer maestro de la escuela de Alejandría, a cuyo frente se puso con dieciocho años por encargo de su obispo, Demetrio, permaneciendo en aquella ciudad desde el 203 al 231. Escribió muchas obras. Jerónimo, en una carta *(Ep.,* 33) dirigida a su discípula Paula, conserva los títulos de ochocientas obras; Epifanio de Salamina calculó en seis mil sus escritos *(Haer.,* 64, 63). Comenzó enseñando filosofía griega y teología especulativa, y también física, matemáticas, dialéctica, astronomía y geometría, asignaturas que luego dejó en manos de su discípulo Heraclas para consagrarse únicamente a las enseñanzas de los discípulos más aventajados en filosofía, teología y en Sagradas Escrituras. Fue discípulo del fundador del neoplatonismo, Ammonio Saccas, que influyó en su método y en su filosofía y cosmogonía. En el segundo período de su vida enseñó durante veinte años en Cesarea de Palestina.

La cultura filosófica que poseía era extraordinaria. Porfirio, que probablemente le conoció en su juventud, y que fue el más feroz enemigo del cristianismo y quizá el más inteligente a lo largo de su historia, dice de él, según se lee en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea:

> «Pero este género absurdo lo han recibido de aquel varón a quien yo también traté siendo todavía muy joven, que tuvo enorme reputación y que aún la tiene por los escritos que dejó, de Orígenes, digo, cuya gloria se ha esparcido ampliamente entre los maestros de estas doctrinas.
>
> »Efectivamente, habiendo sido oyente de Ammonio, el cual en nuestros tiempos ha sido el que más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias, pero en lo que atañe a la recta orientación de la vida emprendió un camino contrario al de Ammonio.
>
> »Efectivamente, Ammonio era cristiano y sus padres lo educaron en las doctrinas cristianas, pero cuando entró en contacto con el pensar y la filosofía, inmediatamente se convirtió a un género de vida conforme a las leyes. Orígenes, en cambio, griego y educado en las doctrinas griegas, vino a dar en la temeridad propia de los bárbaros. Dándose en ellas se corrompió él y corrompió su dominio de las ciencias. En cuanto a su vida, vivía como un cristiano y en contra de las leyes. Por lo que hace a sus opiniones acerca de las cosas y de la divinidad, pensaba como griego e introducía lo griego en las fábulas extranjeras.
>
> »Porque él vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornu-

to. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías.»

Esto dice Porfirio en el libro tercero de los que él escribió *Contra los cristianos.* Dice la verdad en lo que atañe a la educación y a la múltiple sabiduría de Orígenes, pero miente claramente (¿por qué no habría de hacerlo el adversario de los cristianos?) al afirmar que éste se convirtió a las doctrinas griegas, mientras que Ammonio había caído en un género de vida gentil desde una vida conforme a la religión.

(Traducción de A. Velasco)

Orígenes aconsejaba a sus discípulos leer a todos los autores, excepto a aquellos que abiertamente niegan dogmas fundamentales del cristianismo, como la providencia, pues «no se ha aceptar como verdad más que aquello que en nada difiere de la tradición eclesiástica y apostólica» *(De princ.,* 2). Así defiende *(Contra Cels.,* 4, 14) la inmortalidad de Dios contra los panteístas, los gnósticos, los estoicos y los dualistas. A su discípulo Gregorio el Taumaturgo, que escribió un *Discurso de despedida,* 13, le escribe:

> Ruégote que tomes de la filosofía griega aquellas cosas que puedan ser conocimientos comunes o educación preparatoria para el cristianismo, y de la geometría y astronomía lo que pueda ser útil para la exposición de las Sagradas Escrituras, a fin de que lo que los discípulos de los filósofos dicen de la geometría música y gramática y retórica y astronomía, a saber, que son siervas de la filosofía, podamos decirlo nosotros de la filosofía en relación con el cristianismo.

Es una concepción diferente de la de su maestro Clemente. De hecho se dejó influenciar poderosamente por el pensamiento de Platón, lo que le llevó a errores graves, como defender la preexistencia de las almas que el filósofo ateniense había expuesto en el *Fedón.* Porfirio admite que su pensamiento era totalmente griego y que adaptó la fe cristiana a las concepciones filosóficas griegas.

La obra más importante de Orígenes es *De principiis,* obra antignóstica que se puede considerar el primer tratado de dogma cristiano y el primer manual sistemático de filosofía. Lo escribió entre los años 220 y 230 en Alejandría. Se conserva íntegra la traducción de Rufino, que suprimió algunos textos chocantes. El influjo posterior de esta obra fue enorme. Orígenes es tolerante con el pensamiento de sus adversarios, aceptando tesis hasta cierto punto admisibles. La obra está influenciada por la filosofía platónica; recurre a la filosofía para solu-

cionar muchos problemas. Por influjo de las teorías platónicas enseñó que antes de que existiera este mundo hubo otros que lo precedieron, y que cuando éste desapareciera, surgirían otros en número ilimitado. Dice *(De princ.,* 3, 5, 3):

> He aquí la objeción que suelen ponernos: «Si el mundo tuvo su principio en el tiempo, ¿qué hacía Dios antes de que el mundo fuera? Porque es impío y absurdo a la vez decir que la naturaleza de Dios estaba ociosa o inerte, o suponer que la bondad de Dios haya podido estar algún tiempo sin hacer el bien, y la omnipotencia sin ejercitar su poder.» Ésta es la objeción que comúnmente oponen a nuestra afirmación de que este mundo comenzó a existir en un momento dado y que, apoyándonos en la Escritura, calculamos también los años de su duración. No creo que ningún hereje sea capaz de responder con facilidad a estas objeciones de una manera conforme a sus opiniones. Nosotros, en cambio, podemos dar una respuesta lógica de acuerdo con los principios de la religión. Decimos, pues, que Dios no empezó a obrar solamente cuando hizo este mundo visible, sino que, así como después de la destrucción de este mundo habrá otro, creemos asimismo que existieron otros mundos antes del nuestro...
>
> Hubo otros mundos antes que el nuestro y vendrán otros después. No se debe suponer, sin embargo, que existirán varios mundos simultáneamente, sino que después de este mundo tendrán principio otros.

El enorme influjo de la filosofía griega, pues, motivó sus errores. Ya en vida fue excomulgado por la Iglesia de Alejandría. Después de su muerte, sus teorías fueron rebatidas por Metodio de Filipo y por Pedro de Alejandría. Hacia el año 400 censuraron su doctrina Epifanio de Salamina y Teófilo de Alejandría. Fue condenado en el sínodo que tuvo lugar en las cercanías de Alejandría, por Anastasio, y por el obispo de Roma. En el Concilio de Constantinopla, Justiniano I, en 543, condenó abiertamente algunas de sus doctrinas, condena a la que se unió el papa Virgilio (537-555). Hoy día los investigadores católicos acuden con frecuencia a las obras de Orígenes. Esta asimilación del pensamiento filosófico griego hizo que el pensamiento cristiano fuera el gran heredero del Imperio Romano. La Iglesia modeló el dogma cristiano en la filosofía platónica y neoplatónica; habló un lenguaje filosófico comprensible para los intelectuales paganos. Sin esta asimilación, la fe pagana hubiera sido una de tantas religiones mistéricas a las cuales eliminó el propio cristianismo. Éste hablaba un lenguaje muy próximo al de los intelectuales paganos del momento, al igual que en la moral.

Sobre este punto hay que tener presente lo que ha dicho P. Veyne[20]:

> Entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio. Ahora bien, esta transformación maduró independientemente de cualquier influencia cristiana; estaba ya acabada cuando se difundió la nueva religión y se puede pensar, incluso, que los cristianos simplemente se apropiaron de la nueva moral de las postrimerías del paganismo.
>
> La moral sexual cristiana, por una parte, se limitará a apropiarse del programa de moral sexual inventado por la aristocracia al servicio de los emperadores del Alto Imperio; por otra, se apoyará en la propensión a la reactividad de la plebe libre, proponiéndole el nuevo programa. La moral sexual popular era ya muy represiva: las sagradas leyes griegas muestran que el pueblo y sus dioses no bromeaban con el aborto y la impureza. En cierto sentido, el cristianismo «elevará» hasta la aristocracia la moral plebeya, del mismo modo que Rousseau, ciudadano libre no patricio de Ginebra, pondrá en vigor la moral popular entre la aristocracia de su tiempo; propugnará que las madres amamanten a sus hijos: Favorino de Arelate y Plutarco pensaban ya así.

La moral cristiana es, pues, una asimilación de la filosofía estoica, que encajaba bien en el pensamiento cristiano, lo mismo que en líneas generales la filosofía platónica. Este influjo se manifiesta principalmente en la moral sexual, como se observa en algunos puntos concretos.

Es de influencia gnóstica y estoica el rechazo del placer sexual en el matrimonio por sí mismo. Esta tesis no tiene ningún apoyo en las Sagradas Escrituras, que no se oponen a la sexualidad, sino que al contrario las describen con minuciosidad en el Cantar de los Cantares, obra escrita entre los siglos V y IV a.C.; ni es contraria a la doctrina pre-

[20] *La sociedad romana,* Madrid, 1990, 169-177; P. Brown, *Il corpo. Astinenza sessuale nei primi secoli cristiani,* Turín, 1992; W. A. Meeks, *Los orígenes de la moral cristiana,* Barcelona, 1994; J. T. Noonan, *Contraception,* Harvard, 1965; U. Ranke-Heinemann, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église Catholique et la sexualité,* París, 1990, 35-115.

dicada por Jesús o por Pablo. Ya Justino en su primera *Apología* (29) asentó el criterio de que la finalidad del matrimonio era tener hijos, tesis de origen estoico en la que insiste Clemente de Alejandría *(Strom.*, 3, 107, 5; *Paed.*, 2, 10, 101, 1).

Siguiendo a los estoicos y al judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Pablo y que lo intentó sin éxito dentro del judaísmo —a modo de lo que hicieron Justino u Orígenes respecto al cristianismo—, Clemente propone la idea estoica —que por cierto ha sido retomada por el papa actual— de que se puede ser adúltero con la propia esposa *(Paed.*, 2, 10, 99, 3), pensamiento recogido por Jerónimo en su *Refutación de Joviniano* (1, 49) y por Agustín *(S. Th.*, 2, 2, 9, 54a, 8; *Contra Faust.*, 15, 7; *Matrim. y concupiscencia,* 1, 15, 17), y que es contrario a la afirmación de Pablo (1 Cor., 7, 2-6) sobre los fines del matrimonio y a las Sagradas Escrituras. Los estoicos y gnósticos eran contrarios al placer sexual. Este influjo estoico llevó a Clemente a rechazar toda relación sexual con la esposa encinta *(Paed.*, 2, 92, 2) y entre los esposos ancianos, que no podían engendrar *(Paed.*, 2, 95, 3). El escritor alejandrino *(Paed.*, 2, 10, 90, 1) cita expresamente a los estoicos en apoyo de sus teorías. Juan Crisóstomo insistirá en que la finalidad del matrimonio es frenar la concupiscencia *(De virg.*, 17, 19), siguiendo a Pablo. En este punto Juan Crisóstomo se separa radicalmente del pensamiento de otros escritores cristianos, como Jerónimo en su *Comentario sobre la III carta a los efesios,* 5, 25, Ambrosio en su *Comentario sobre el Evangelio según San Lucas,* 1, 93 (aunque éste acepta el pensamiento paulino de que el matrimonio es un remedio contra la lujuria), y Agustín, que aceptan todos ellos la teoría estoica contraria a la revelación de las Sagradas Escrituras, salvo en el libro de Tobías, que es una especie de novela rosa de origen iranio y el libro más reciente del Antiguo Testamento (hacia el 200 a.C.), de que la finalidad del matrimonio es la procreación.

Uso de anticonceptivos

La Iglesia Primitiva no prohibió el uso de anticonceptivos hasta finales del siglo IV. Ni los anticonceptivos ni la masturbación eran prohibidos por las Sagradas Escrituras. En el *Apocalipsis de Pedro,* obra del siglo II, en el que se describen los horripilantes suplicios de los condenados, siguiendo influjos órfico-pitagóricos, no se citan estos hechos como delitos. Este libro fue rechazado como revelado (Hier., *De vir. ill.,* 1), aunque según el historiador Sozomeno (7, 19) se leía el Viernes Santo en

algunas iglesias de Palestina[21]. Tampoco estas prácticas se condenan en el *Apocalipsis de Pablo,* obra escrita en griego entre los años 240 y 250 por un sacerdote de Tarso de Cilicia (Eus., *Hist. Eccl.*, 7, 19), que tuvo aceptación, pues se tradujo al latín hacia el año 500, al copto, al siríaco y al etiópico. En él se relata cómo entran en el infierno obispos, sacerdotes, diáconos y herejes.

Los anticonceptivos fueron muy utilizados en la Antigüedad. Se mencionan ya en un papiro de Egipto hacia el 1850 a.C. Hablan de ellos Aristóteles, en el siglo IV a.C., en su *Historia de los animales,* Plinio en su *Historia Natural,* y el médico Sorano de Éfeso (autor de época de Adriano muy estudiado por Tertuliano y Agustín) en su *Ginecología.* Aristóteles consideraba que los pueblos que no controlan su población están condenados a la miseria. Según Hipólito *(Phil.,* 9, 12) los cristianos de la alta sociedad de Roma que se unían en concubinato con gente de un estatus diferente, con el fin de no perder su rango social, tomaban drogas esterilizantes y abortivos, lo cual estaba autorizado por el obispo de Roma Calixto, el papa más importante del siglo III.

Juan Crisóstomo, en su *Homilía 24 sobre la Carta a los Romanos,* prohíbe el uso de anticonceptivos. Agustín siguió en su juventud la religión de Mani, la cual consideraba la procreación como un acto diabólico, pero admitía el placer sexual *(La moral de los maniqueos,* 18, 65). Tuvo un hijo, Adeodato, por un error de cálculo. Tras su conversión al cristianismo cambió de opinión: aprobaba la procreación y rechazaba el placer sexual; por esta razón sus tesis fueron reprobadas por los maniqueos. Su enemigo Juliano, obispo de Eclane, pelagiano muy culto, acusó a Agustín de puro maniqueísmo respecto a sus ideas sobre la sexualidad humana. Las teorías agustinianas están vigentes prácticamente hasta el día de hoy, con funestos resultados. Este rechazo del placer no es de procedencia bíblica, sino estoica. El método anticonceptivo empleado por los maniqueos y condenado por Agustín es el único admitido por la Iglesia católica actual.

No se puede transmitir una idea más pesimista sobre el placer sexual que aquella de Agustín, a pesar de que él mismo tuvo relaciones carnales con mujeres durante muchos años. Anticonceptivos como cierto tipo de bebidas que ingerían las mujeres para quedar estériles eran prohibidos tajantemente por Agustín en su tratado *Matrimonio y concupiscencia.* En otra obra, *Uniones adúlteras* (2, 12), interpreta mal el

---

[21] A. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento. Lettere. Dormizione di Maria. Apocalissi,* Casale-Monferrato, 1994, 319-368.

texto del Génesis (38, 8-10) referente al castigo de Onán, precedido por un coito interrumpido. Onán lo que pretendía, como puntualiza claramente el texto sagrado, era no dar descendencia a su hermano difunto, porque los hijos no eran suyos. Onán pecó contra la ley del levirato. Este texto es aducido por Agustín en favor de la procreación, pero ha sido mal interpretado por la Iglesia para prohibir la masturbación, acto que no se cita en este párrafo ni es prohibido en todas las Sagradas Escrituras. Agustín, como los estoicos, sólo tolera el placer sexual en función de la procreación (*Soliloquia*, 1, 10). En cambio, los seguidores de Pelagio, y el apologista Lactancio en el siglo IV, defendían que el placer sexual era bueno y puesto por Dios. En *La ciudad de Dios* (14-16) Agustín escribió que el placer sexual escapa a todo control de la voluntad, e incluso llega a relacionar (*De civ. Dei*, 14, 15) la transmisión del pecado original con el acto sexual. Dicha teoría carece de fundamento lógico.

Este sombrío concepto moral de los cristianos, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, respecto a la sexualidad humana tiene un origen estoico y gnóstico, y carece de fundamentos en las Sagradas Escrituras. Los estoicos condenaban toda relación carnal extramatrimonial, y predicaban, por tanto, la fidelidad conyugal. Los estoicos consideraban que la virginidad poseía una categoría superior que el matrimonio, tal como hacen también los cristianos salvo Clemente de Alejandría. El Antiguo Testamento no valora la virginidad. La moral sexual cristiana, tal como se desprende de los textos, que es derivación de la moral pagana de los primeros siglos del Imperio Romano, viene a confirmar las tesis de P. Veyne.

La teoría de que un esposo puede ser adúltero con su propia esposa se remonta a Séneca en su tratado *Del matrimonio*, y a Filón de Alejandría en su obra *La exposición de la ley* (3, 2, 9), que sólo acepta la procreación como finalidad única del matrimonio. La misma opinión fue ya expresada por Musonio Rufo, filósofo estoico cuyo influyo en el pensamiento cristiano fue inmenso, sobre todo en las obras de Clemente, por eso el caballero romano rechaza todo tipo de anticonceptivos. Los estoicos admitían que el matrimonio servía también para la ayuda recíproca de los esposos, tal como sostiene Musonio Rufo en sus *Reliquiae* (13). El moralista estoico Séneca en la *Carta a su madre Helvia* no sólo señala que la finalidad del matrimonio es la procreación, sino que reduce toda la moral a moral sexual, idea muy funesta que fue aceptada por los cristianos con sumo rigor y que, como ya hemos dicho, es totalmente opuesta a lo que dictan el Antiguo y el Nuevo Testamento. Incluso la valoración de la castidad se dio entre los paganos. Apolonio

de Tiana, en el siglo II, hizo voto de castidad, según cuenta Filóstrato en la biografía que escribió de este personaje.

El desprecio del placer sexual es característico de los estoicos y de los gnósticos. Estos últimos se oponían al matrimonio, como también se opusieron luego muchos cristianos. Los Evangelios apócrifos[22], Taciano y Marción, así como los encratistas, rechazaron el matrimonio, y por lo tanto el placer sexual. Los neoplatónicos, que tanto influyeron en el pensamiento cristiano, predicaban la abstinencia sexual. Ya Platón en el *Gorgias* (493a) afirma que «el cuerpo es la cárcel del alma». Porfirio, en su *Vida de Plotino* (1), escribe que su maestro se avergonzaba de tener un cuerpo. Una de las peores herencias que han dejado los pensadores paganos es el rechazo del placer sexual y del cuerpo, herencia que ha estado viva en el cristianismo a lo largo de los siglos. Los esenios, según Josefo *(BI,* 2, 8, 2-3), tenían igualmente una opinión desfavorable del matrimonio.

Elaine Pagels, profesora de la Universidad de Princeton, ha dedicado varios y valiosos estudios a las actitudes sexuales de los cristianos de los primeros siglos, especialmente a través de los escritos de los apologistas cristianos, cuyo punto culminante en este aspecto es la obra de Agustín[23]. Para esta autora, los cristianos radicales no sólo se apropiaron de muchos elementos de la tradición judía y del estoicismo

> sino que fueron aún más lejos y adoptaron el celibato *por el Reino de los Cielos,* comportamiento del que, según decían, Jesús y Pablo habían dado ejemplo y recomendado a los que fueran capaces de una *vida angélica.* A principios del siglo V, san Agustín afirmó que el deseo sexual instintivo es la prueba y el castigo del pecado original, idea que habría desconcertado a muchos de sus predecesores cristianos, por no hablar de sus coetáneos paganos y judíos[24].

En los primeros siglos es frecuente la conversión de damas aristócratas romanas como Melania[25], o Migdonia[26], convertida por Tomás,

---

[22] *Ibíd.,* I-III.

[23] E. Pagels, «Adam and Eve, Christ and the Church: A Survey of Second-Century Controversies Concerning Marriage», en *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson,* Edimburgo, 1983, 146-175; *íd.,* «Christian Apologist and the "Fall of the Angels": An Attack on Roman Imperial Power?», *Harvard Theological Review,* 78, 1985, 301-325. Estos y otros trabajos están reunidos en *íd., Adán, Eva y la Serpiente,* Barcelona, 1990.

[24] *Ibíd.,* 16.

[25] *Ibíd.,* 131.

[26] *Ibíd.,* 49; D. MacDonald, «Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age», en R. R. Ruether y E. McLauglin (eds.), *Women of Spirit,* Nueva York, 1979, 74; *íd.,* «Virginal Feminism in the Fathers of the Church», en R. R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism,* Nueva York, 1974, 150-183.

quien la persuadió de consagrarse al celibato, incluso dentro de su matrimonio, para seguir el Evangelio *(Hechos de Tomás,* 9, 83-87). La razón esgrimida por los Santos Padres para justificar la abstinencia sexual de estas mujeres la vemos en el citado relato apócrifo de los *Hechos de Tomás,* 9, 88: «Esta sórdida comunión con tu marido nada significa si careces de la verdadera comunión.» Pero Clemente no sólo restringe la sexualidad al matrimonio sino que lo limita al acto de la creación. La relación por cualquier otra causa «ofende a la naturaleza» *(Paed.,* 2, 95). Clemente aún va más lejos, pues prohíbe uniones tan antirreproductivas como las relaciones orales y anales, las habidas con una esposa menstruante, embarazada, estéril o menopáusica. Literalmente, Clemente aconseja *(Paed.,* 2, 97): «ni siquiera de noche, aunque a oscuras, es correcto proceder de forma vergonzosa o indecente, sino con pudor, para que lo que suceda, suceda a la luz de la razón... pues aun esta unión legítima es peligrosa, excepto en tanto esté destinada a la procreación de hijos».

En otro lugar *(Strom.,* 6, 100) el mismo escribe:

> La esposa, después de la concepción, es como una hermana y es considerada como si fuera del mismo padre. Sólo recuerda a su marido cuando contempla a su hijo, como alguien destinado a convertirse en una auténtica hermana, tras posponer la carne que separa y limita el conocimiento de los que son espirituales por las particularidades de los sexos.

La sexualidad, pues, es desaconsejable para un recto gobierno de la mente y del entendimiento. Agustín reconoce que «la cópula carnal entre el hombre y la mujer es, desde el punto de vista social, una especie de semillero de la ciudad [de Dios]» *(De civ. Dei,* 15, 16 y 19, 13), pero esta función utilitaria queda postergada por la anulación que hace de la voluntad del hombre el deseo carnal, la *concupiscentia carnis*[27]. Así, «la lujuria *[libido]* arrebata, por los órganos sexuales, el control de la voluntad, sometiéndola a ellos» *(De civ. Dei,* 14, 19-20), y concluye (14, 16):

> El alma chirría por el calor de la concupiscencia, y el cuerpo tirita de frío. Y así, ¡cosa extraña!, la libido no sólo rehúsa obedecer

[27] G. I. Bonner, «Libido and Concupiscentia in St. Augustine», *Studia Patristica,* 6, 1962, 303-314; P. Brown, «Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum», *Tria corda: Scritti in onore A. Momigliano,* Como, 1983, 49-70.

el deseo legítimo de engendrar, sino también al apetito lascivo. Ella, que de ordinario se opone al espíritu que la frena, a veces se revuelve contra sí misma, y, excitando el ánimo, se niega a excitar el cuerpo.

Estas ideas, teñidas con el barniz de una filosofía con pretensiones de entidad propia y novedosa, especialmente en el discurso de Agustín (hombre torturado por sus propios demonios personales), no eran otra cosa que la negación de la libertad sexual que rezuma el sencillo y hermoso relato bíblico del Génesis (1-3) de Adán y Eva, para desembocar en una serie de ideas sobre la sexualidad que estigmatizaban a quien la practicara con un sello de culpa.

Miedo a la muerte

Antes de espigar algunos datos sobre este aspecto interesante conviene recordar lo escrito por P. Veyne[28] en relación con las creencias sobre la ultratumba durante los siglos imperiales:

> Como habrá podido observarse de todo lo dicho, hay una preocupación curiosamente ausente: el más allá, la inmortalidad del alma. No se preocupaban mucho más de ella de lo que lo hacen hoy mismo nuestros contemporáneos en su mayoría. La secta de los epicúreos no creía en ella, la estoica, no mucho, y la religión apenas si se mezclaba en la cuestión: las creencias sobre el más allá constituían un dominio aparte. La opinión más extendida, incluso en el pueblo, era que la muerte equivalía a la nada, a un sueño eterno, y se repetía que la idea de una vaga supervivencia de las Sombras no pasaba de ser una fábula. Había no pocas especulaciones que hablaban con todo detalle de una supervivencia del alma y de su destino en el más allá, pero no pasaban de ser peculiares de algunas sectas reducidas; ninguna doctrina de amplia acogida enseñaba que hubiera más allá de la muerte otra cosa que el cadáver. No había, pues, una doctrina común, no se sabía qué pensar y en consecuencia no se suponía ni se creía nada en particular.
>
> Por el contrario, los ritos funerarios y el arte sepulcral multiplicaban las afirmaciones de todo tipo con el fin de reducir la angustia

---

[28] «Tranquilizaciones», en P. Ariès y G. Duby, *op. cit.*, 214-215. En general: F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale, 1923; *íd.*, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1960; *íd.*, *Lux Perpetua*, París, 1949; VV. AA., *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen, 1987.

que se anticipa al momento de la muerte; sin necesidad de creer en sus contenidos a la letra, se apreciaba su intención consoladora.

El viaje a la ultratumba, según las creencias de los atenienses, fue descrito en el siglo V a.C. por el comediógrafo ático Aristófanes. Los atenienses se lo imaginaban en una barca conducida por Caronte. El Caronte etrusco acompañaba a pie a los difuntos al más allá[29]. El pueblo etrusco creía en la existencia de monstruos infernales, como los horripilantes pintados en la tumba del Orco I en Tarquinia[30], fechada entre la mitad y el tercer cuarto del siglo IV a.C.; los Carontes, también de Tarquinia, datados a finales del siglo III o a comienzos del siguiente[31], y de Anina[32], de mediados del siglo III. Platón, Epicuro, Lucrecio, Valerio Máximo y otros autores mencionan el temor de los agonizantes ante los castigos de los dioses. Taciano *(Ad graecos,* 19) echa en cara a los filósofos su desprecio por la muerte. La religión pagana no garantizaba la salvación después de la muerte. La filosofía de Epicuro, la de los estoicos y las religiones mistéricas[33] ofrecían la posibilidad de sustraerse a la angustia ante la muerte. Taciano *(Ad graec.,* 19) acusa a los filósofos paganos de tener un hipócrita desprecio a la muerte:

> Mas vosotros, que no tenéis noticia de estas cosas, aprendedlas de nosotros que las sabemos y terminad ya de pregonar que despre-

[29] J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas,* Madrid, 1977, 114-218; *íd.,* «La religión etrusca», en J. M. Blázquez *et al., Historia de las religiones de la Europa Antigua,* 67-101; P. de Ruyt, *Charun. Démon étrusque de la mort,* Bruselas, 1934.

[30] S. Steingräber, *Catalogo ragionato della pittura etrusca,* Milán, 1984, 334-335, lám. 128.

[31] *Ibíd.,* 305-306, láms. 61-63.

[32] *Ibíd.,* 287-288, láms. 11-12.

[33] J. Alvar y C. Martínez, «Cultos mistéricos», en J. Alvar *et al., op. cit.,* 435-453; M. L. Freyburger-Galland, G. Freyburger y J. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome,* París, 1986; F. Matz, *Die Dionysischen Sarkophage, I-IV,* Berlín, 1975; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse,* París, 1966; *íd., Les cultes orientaux dans le Monde Romain,* París, 1989; *íd., Messages d'outretombe: l'iconographie des sarcophages romains,* París, 1999; VV. AA., *Mysteria Mithrae,* Roma, 1979. En general: D. Vaquerizo (coord.), *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias de la Córdoba Romana,* Córdoba, 2001; R. González Villascusa, *El mundo funerario romano en el país valenciano,* Madrid, 2001; J. M. Blázquez, *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania Prerromana,* Madrid, 2001. Algún trabajo sobre rituales funerarios prerromanos de Hispania se ha recogido en J. M. Blázquez, *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo,* Madrid, 1999, 49-56; 71-84; 625-635; *íd., Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975, 182-189; *íd., Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991, 199-260.

ciáis la muerte y practicáis la frugalidad. El hecho es que vuestros filósofos están tan lejos de semejante ascesis, que algunos reciben anualmente del emperador romano seiscientas monedas de oro, que no tienen otra finalidad útil sino que ni su misma larga barba la lleven gratis. Por lo menos, Crescente, el que puso su nido en la gran ciudad, sobrepujaba a todos en pederastia y no tenía otra mira que el dinero; y el que aconsejaba despreciar la muerte, de tal manera la temía él mismo, que maquinó dársela a Justino, y lo mismo también a mí, como si fuera un mal, porque, predicando aquél la verdad, desenmascaraba a los filósofos como unos glotones y embusteros. ¿Y quién tenía obligación de perseguir al filosofillo, sino precisamente vosotros? De ahí que si decís, coincidiendo con nuestras doctrinas, que no hay que temer la muerte, no muráis por vanagloria humana, como Anaxarco, sino haceos despreciadores de la muerte por motivo del conocimiento de Dios.

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

Los paganos acusaban a los cristianos de asustar a la gente con los tormentos que padecían los malvados *(Contra Cels.,* 5, 15-16). Basta recordar la descripción de los condenados en el infierno hecha por el autor del *Apocalipsis de Pedro*[34]:

Mas también vi otro lugar, enfrente de aquél, que era todo tiniebla. Y era el lugar de los castigos. Y los allí castigados y los propios ángeles que [les] castigaban, estaban vestidos tan tenebrosamente como [tenebroso] era el aire de aquel lugar.

Y había allí gentes colgadas de la lengua. Eran los blasfemos contra el camino de la justicia. Y bajo ellos ardía un fuego que les atormentaba. Y había un gran mar repleto de cieno ardiente, dentro del cual estaban las gentes que abandonaron el camino de la justicia; y ángeles les torturaban. También había mujeres colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro. Eran las que se habían engalanado para cometer adulterio. En cambio los hombres que con ellas trabaron relaciones adúlteras colgaban de los pies y metían la cabeza en el cieno, y decían: «¡Nunca imaginamos venir a este lugar!»

Y vi a los asesinos, junto con sus cómplices, arrojados a un barranco colmado de perversas sabandijas; y eran mordidos por las alimañas aquellas y su tormento les hacía retorcerse. Apretujábanse [tanto] los gusanos aquellos [que parecían] nubarrones negros. Las

[34] L. Moraldi, *op. cit.*, 360-362.

almas de los asesinados estaban allí contemplando el castigo de sus matadores, y decían: «¡Oh, Dios! ¡Justo es tu juicio!»

Cerca de allí vi otro barranco por el cual corrían sangre y excrementos por debajo de los castigados en aquel lugar, formándose un lago, y allí estaban sentadas mujeres a las que la sangre llegaba hasta el cuello, y frente a ellas se sentaban muchos niños que habían nacido prematuramente y lloraban. De ellos brotaban rayos que pegaban a las mujeres en los ojos. Eran las que, habiendo concebido fuera del matrimonio, cometieron aborto.

Y otros hombres y mujeres estaban en pie, cubiertos de llamas hasta la cintura; y habían sido arrojados a un tenebroso lugar, y eran azotados por malos espíritus y sus entrañas devoradas sin pausa por gusanos. Eran los que persiguieron a los justos y les denunciaron traidoramente.

Y no lejos de ellos se hallaban más mujeres y hombres que se rasgaban los labios con los dientes y recibían hierro ardiente en los ojos, como tormento. Eran aquellos que habían blasfemado y hablaron perversamente contra el camino de la justicia.

Y frente a ellos había otros hombres y mujeres más, que con los dientes se rasgaban sus labios y tenían llameante fuego dentro de la boca. Eran los testigos falsos. Y en otro lugar había pedernales puntiagudos como espadas o dardos, y estaban incandescentes; y sobre ellos se revolcaban, como tormento, mujeres y hombres cubiertos de mugrientos harapos. Eran los que habían sido ricos, pero se abandonaron a su riqueza y no se compadecieron de las viudas ni de los huérfanos, sino que desatendieron el mandamiento de Dios.

Y en otro gran mar repleto de pus y sangre e hirviente cieno se erguían hombres y mujeres [metidos allí] hasta la rodilla. Eran los usureros y los que exigieron interés compuesto. Otros hombres y mujeres eran despeñados por fortísimo precipicio; y tan pronto llegaban abajo, eran arrastrados hacia arriba y precipitados nuevamente por sus torturadores; y su tormento no conocía reposo. Eran los que mancharon sus cuerpos entregándose con mujeres; y las mujeres que con ellos estaban eran las que yacieron unas con otras como hombre con mujer.

Y junto a aquel precipicio había un lugar repleto de poderoso fuego y allí se erguían hombres que se fabricaron con su propia mano ídolos, en lugar de Dios.

Y al lado de éstos había otros hombres y mujeres que tenían barras de rugiente hierro y se golpeaban unos a otros, y no podían detener aquel fustigamiento. Y, cerca, más hombres y mujeres que eran quemados y asados y dados vuelta [sobre el fuego]. Eran los que habían abandonado el camino de Dios.

(Traducción de J. M. Bernáldez)

Una descripción del Hades griego se representó en un ánfora de Apulia del siglo IV[35]. En el centro se halla el palacio. Plutón se encuentra sentado en el interior y delante de él Perséfone con una antorcha. En el ángulo superior derecho se encuentran los dos amigos, Teseo y Pirítoo, delante de Dike, diosa de la justicia. Debajo se hallaban los tres jueces infernales: Eaco, Triptólemo y Radamanto. En el ángulo superior izquierdo, Megara lamenta la muerte de los hijos de Heracles. Debajo de esta escena, el tracio Orfeo conduce hacia el templo a un grupo de difuntos. Debajo del templo, Heracles sujeta al triforme Cancerbero, Hermes camina delante del grupo con el caduceo. Delante del Cancerbero, Hécate sostiene dos teas encendidas. A los lados Sísifo y Tántalo sufren los castigos por sus delitos.

También los devotos de Dioniso creían en que tras la muerte había penas que redimir y castigos eternos[36]. Así lo afirma Celso, el mortal enemigo de los cristianos, según Orígenes *(Contra Cels.*, 4, 10). Este mismo autor en otro párrafo asegura que tal creencia en los castigos en el infierno es común a los cristianos y a los iniciados en los misterios dionisíacos *(Contra Cels.*, 8, 48). Celso no rechazaba el dogma del castigo de los inicuos y el galardón para los justos *(Contra Cels.*, 3, 16).

La creencia cristiana del viaje después de la muerte ha quedado perfectamente escrita en la *Passio* de las santas Perpetua y Felicidad, un relato supuestamente escrito en la prisión[37], martirizadas en el año 202, obra probable de Tertuliano:

> Y pedí, y me fue mostrado lo siguiente: vi una escalera de bronce, de maravillosa grandeza, que llegaba hasta el cielo; pero muy estrecha, de suerte que no se podía subir más que de uno en uno. A los lados de la escalera había clavados toda clase de instrumentos de hierro. Había allí espadas, lanzas, arpones, puñales, punzones; de modo que si uno subía descuidadamente o sin mirar a lo alto, quedaba atravesado y sus carnes prendidas en las herramientas. Y había debajo de la misma escalera un dragón tendido, de extraordinaria grandeza, cuyo oficio era tender asechanzas a los que intentaban subir y espantarlos para que no subieran. Ahora bien, Sáturo había subido an-

[35] A. Eliot *et al., Mitos*, Barcelona, 1976, 282-283.

[36] R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le Monde Romain, op. cit.*, 307, 310.

[37] E. R. Dodds, *op. cit.*, 73-80, nota 43, donde el autor alude a los diferentes sueños de escaleras, que también se daban en el mitraísmo. El autor considera que el diario de la prisión es un relato auténtico y de primera mano. El comentario a esta visión, en A. A. R. Bastiansen, *Atti e pasioni dei martiri*, Fizzonasco, 1990, 419-423. Para E. Pagels, *Adán, Eva y la Serpiente, op. cit.*, 65-68, el martirio de Perpetua, docta en griego y latín, y su esclava personal Felicitas fue asumido por éstas como un «acto contra el orden romano».

tes que yo (Sáturo es quien nos había edificado en la fe, y al no hallarse presente cuando fuimos prendidos, él se entregó por amor nuestro de propia voluntad). Cuando hubo llegado a la punta de la escalera, se volvió y me dijo:

—Perpetua, te espero; pero ten cuidado no te muerda ese dragón.

Y yo le dije:

—No me hará daño, en el nombre de Jesucristo.

El dragón, como si temiera, fue sacando lentamente la cabeza de debajo de la escalera; y yo, como si subiera el primer escalón, le pisé la cabeza. Subí y vi un jardín de extensión inmensa, y sentado en medio un hombre de cabeza cana, vestido de pastor, alto de talla, que estaba ordeñando sus ovejas. Muchos miles, vestidos de blanco, le rodeaban. El pastor levantó la cabeza, me miró y me dijo:

—Seas bienvenida, hija.

Y me llamó, y del queso que ordeñaba me dio como un bocado, y yo lo recibí con las manos juntas, y me lo comí. Todos los circunstantes dijeron: «Amén.»

(Traducción de D. Ruiz Bueno)

La descripción gráfica de esta visión fue grabada en un sarcófago de La Bureba (Burgos), de mediados del siglo IV. Una segunda descripción se lee en la *Vida de Antonio* (21, 4), de Atanasio. Aquí hay una concepción distinta: los demonios habitan el aire, creencia no documentada en el Antiguo Testamento. Platón admitió la presencia de démones en el aire al igual que Plutarco, Porfirio, Pablo (Ef., 2, 2; 6, 12), Taciano *(Ad graec.,* 15, 8), Atenágoras *(Legat.,* 25) y Orígenes, Atanasio y Eusebio.

Los cristianos no temían a la muerte, como afirman Justino *(Apol.,* 1, 57) y el pagano Luciano de Samosata en su obra *La muerte del peregrino.* La razón de no temerla la vemos ya en el historiador Tácito, acérrimo enemigo de cristianos y de judíos *(Hist.,* 5, 5, 3): «Creer que las ánimas de los muertos en batalla o por suplicios viven eternamente, por esto... el desprecio por la muerte.»

Las ideas cristianas sobre la resurrección de la carne son un dogma de origen iranio, admitido por los fariseos, que chocó frontalmente con la mentalidad pagana, y sin duda sirvió de gran consuelo a los cristianos. Ya el apologista Minucio Félix, en el *Octavio,* tuvo que defender la fe cristiana en esta creencia fundamental. Los autores cristianos con frecuencia escriben tratados sobre la resurrección de la carne, como uno atribuido a Justino donde se dice que las almas de los mártires van directamente al Cielo y las de los buenos al Hades, aunque estén separadas de las de los pecadores *(Dial.,* 5, 80); *Sobre la resurrección de los muer-*

tos, de Atenágoras; el libro V del *Adversus haereses* de Ireneo. En cambio, Orígenes, en *La disputa con Heráclides,* defiende que después de morir el justo va a la compañía de Cristo, antes de la resurrección. A este autor se debe otro tratado *Sobre la resurrección.* Orígenes, según Metodio de Filipo *(De resurr.),* no admitía la identidad material entre el cuerpo del resucitado y el cuerpo humano, opinión esta atacada por Pedro de Alejandría en su obra *Sobre la resurrección* y por Metodio en tres libros con el mismo título. Orígenes cree en la resurrección en un cuerpo espiritual. Metodio refuta también *(De resurr.,* 1, 6-7) las teorías de Orígenes sobre la preexistencia de las almas, de la carne como cárcel del alma y el fin del mundo, teorías ya enunciadas por Platón. El pensador alejandrino defendió la apocatástasis, es decir, la salvación de todo el mundo, incluso de los condenados y de Satanás, doctrina condenada por la Iglesia.

Hipólito en su *Sermón sobre la resurrección a la emperatriz Mamea* responde a las preguntas sobre el tema formulado por la ilustre dama. Tertuliano escribió un tratado titulado *De resurrectione carnis* contra todos los que la niegan, ya sean paganos, saduceos o herejes, redactado probablemente en torno al 210-212. Ante el temor de la muerte, la fe cristiana era un gran consuelo para sus seguidores[38].

---

[38] Este trabajo es continuación de otros que hemos dedicado al cristianismo primitivo: J. M. Blázquez, «La reacción pagana ante el cristianismo», en *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana,* Pamplona, 173-197; *íd.,* «El empleo de la literatura greco-romana en el *Pedagogo* (III) de Clemente de Alejandría», *Gerión,* 13, 1995, 169-184; *íd.,* «La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente», *Gerión,* 11, 1993, 185-227; *íd.,* «El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa», *La Historia en el contexto de las creencias humanas y sociales,* Salamanca, 1989, 97-121; *íd.,* «El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de Melania la Joven, de Geroncio; de Antonio, de Atanasio; y de Hilarión de Gaza, de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa», *R. Int. Social,* 47, 3, 1989, 339-372; *íd.,* «Las posesiones de Melania la Joven», *Miscellanea prof. Alejandro Recio Veganzones, Historiam pictura refert,* Ciudad del Vaticano, 1994, 67-80; *íd.,* «Problemas económicos y sociales en la vida de Melania la Joven y en la *Historia Lausiaca* de Palladio», *MHA,* 2, 1978, 103-123; *íd.,* «Extracción social del monacato primitivo. Siglos IV-VI», *Quaderni Catanesi,* X, 19, 1988, 173-189; *íd.,* «Aspectos del ascetismo de Melania la Joven. Las limosnas», *Kokalos,* 4, 1995, 1-21; *íd.,* «Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio», *Homenaje al prof. Abilio Barbero,* 359-376; *íd.,* «La demonología en la *Vida de Antonio,* de Martín de Tours, de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza, de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio y en la *Vida de Melania* de Geroncio», *Héroes, semidioses y daímones,* Madrid, 1992, 311-344; *íd.,* «La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos, y sus consecuencias», *Hacienda Pública Española. Instituto de Estudios Fiscales,* 87, 1984, 37-56; *íd., La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella,* Madrid, 1990; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Aspectos del lujo de las altas capas sociales en la *Vida* de Melania la Joven», *In memoriam J. Cabrera Moreno,* Granada, 1992, 25-35. Todos estos trabajos se recogen en J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad, op. cit.*

CAPÍTULO III

Relaciones de los grandes ascetas de finales de la Antigüedad con las altas magistraturas del Estado

Uno de los fenómenos mas interesantes de finales de la Antigüedad e incluso de todos los siglos de la cristiandad y de la historia de Europa fue la aparición y generalización del ascetismo cristiano[1], que abarcó toda la cristiandad de aquel momento. Su influjo fue grande, no sólo en el momento en que apareció, sino en la historia de la espiritualidad cristiana, llegando en muchos aspectos hasta la actualidad.

Tan sólo nos fijaremos en un aspecto poco tratado, creemos, de algunos de los grandes líderes del ascetismo como Antonio, Hilarión de

---

[1] R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, con toda la bibliografía menuda. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Nueva York, 1982. Para algunos aspectos del contenido de este trabajo es útil: P. Brown, *La società e il sacro nell tarda antichitá*, Turín, 1982. *Íd.*, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993. E. A. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, Nueva York-Toronto, 1979. *Íd.*, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewinston-Toronto, 1986. *Íd.*, «Ideology, History and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity», *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), 155-188. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1981. A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Londres, 1993. S. Elm, *Virgins of God*, Oxford, 1993. En el ascetismo de Agustín la mujer estuvo ausente. Véase: P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1967, 184-186, 255, 257, 259. A Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, Roma, 1986.

Gaza, Paola, Martín de Tours y Melania la Joven. Aunque aislados de la sociedad, en los desiertos o en Palestina, en Siria y en otros lugares, eran visitados por gran número de gentes e incluso por altos cargos administrativos del Imperio[2].

Antonio

Antonio (251-355) fue el fundador del ascetismo, después del 270, cuando se desprendió de sus bienes y se marchó al desierto de Egipto, si prescindimos del legendario Pablo, cuya vida escribió Jerónimo. *La vida de Antonio,* escrita en 357, poco después de morir el asceta, es una historia novelada[3]. Se convirtió enseguida en un *best-seller* en su tiempo e influyó poderosamente en los ascetas de su tiempo y posteriores. Su vida fue una continua lucha con los demonios. Sus relaciones con las altas magistraturas del Imperio fueron más bien escasas, pero no inexistentes, a pasar de que durante la persecución de la Tetrarquía fue a Alejandría a animar a los cristianos perseguidos *(Vita Antonii,* 46, 1-5). Servía a los condenados a las minas, a los encarcelados, asistía a los procesos, exhortaba a todos a sostener la lucha y ayudaba a los juzgados. Tuvo relaciones con el juez que incoaba los procesos, pues asistía a las audiencias, y se presentó al juez, a quien no temía. El término de «juez» se aplicaba en el Bajo Imperio a todos los funcionarios de la Administración del Estado. En este aspecto Antonio se adelanta a la costumbre seguida por otros grandes líderes de la Antigüedad cristiana, como Agustín, que visitaba las cárceles para proteger a los presos de los malos tratos, intervenía en los procesos para salvar a los criminales de la tortura judicial y de la ejecución *(Vita,* 19, 6-20).

---

[2] J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad,* Madrid, 1998. Con la bibliografía menuda. D. Chitty, *The Desert a City,* Oxford, 1966. P. Kousean, *Ascetics, Anacority and the Church in the Age of Jerome and Cassian,* Oxford, 1978. Sobre la Tarda Antigüedad, véase P. Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma,* Madrid, 1989. A. Cameron, *Il Tardo Impero romano,* Bolonia, 1995. *Íd., El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600,* Barcelona, 1998. A Demandt, *Die Spätantike,* Múnich, 1990.

[3] C. Nohrmann, *Vita di Antonio,* testo antico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Roma-Milán, 1974. G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine,* París, 1994. L. Cremaschi, *S. Atanasio. Vita di Antonio. Apoftegmi. Lettere,* Roma, 1984.

Retirado al desierto, Martino, jefe de los soldados, le molestaba continuamente, pues su hija estaba incomodada por los demonios (*Vita Antonii,* 48, 1-4). Martino llamaba sin descanso a las puertas del asceta, que no quería abrir. Tanto insistió el jefe de los soldados que al fin consiguió lo que pretendía.

La fama de Antonio (*Vita Antonii,* 8, 1) llegó a oídos del emperador Constantino y de sus hijos Constancio y Constante, que le enviaron una carta, fechada entre el final del año 333 y el comienzo del siguiente, tratándole como padre, y le suplicaron que les respondiese. Antonio no concedió ninguna importancia a la carta; no la quiso recibir. Finalmente, aconsejado por otros eremitas, respondió al emperador aconsejándole cuidar de los pobres y administrar justicia. Rufino, en su *Historia Ecclesiastica* (10, 8), menciona esta correspondencia epistolar del emperador. Antonio demuestra una absoluta independencia ante el poder civil que acude a él en petición de favores.

Atanasio recoge en la *Vida de Antonio* algunos otros casos en los que acudieron a él altos funcionarios, como un *comes* de soldados que le suplicó que le visitara (*Vita Antonii,* 8, 5). Antonio aceptó y habló al *comes* y a sus acompañantes de su salvación. Atanasio recuerda un segundo caso, esta vez totalmente diferente, de relaciones de Antonio con un *comes* de nombre Balacio (*Vita Antonii,* 8, 6), *dux* de Egipto entre los años 340-345, que perseguía a los ascetas que no mantenían relaciones con los arrianos. Antonio le envió una carta pidiéndole que no persiguiera a los ortodoxos para no atraer la ira de Dios, Balacio no hizo caso; tiró la carta al suelo; le escupió; ordenó a los mensajeros comunicar a Antonio que le visitaría en persona. Balacio y el prefecto de Egipto, de nombre Nestorio, partieron a la primera venta a partir de Alejandría. Los dos montaban caballos mansos. El caballo de Nestorio, que era muy manso, tiró a tierra de un mordisco a Balacio y le hirió en el muslo. Balacio fue conducido inmediatamente a Alejandría y después de tres días murió.

Atanasio menciona algún otro caso de relaciones de su biografiado con funcionarios estatales.

Antonio (*Vita Antonii,* 87, 1-2) escribía a los jueces más severos intercediendo por los que sufrían injusticia.

A pesar de estar totalmente apartado y en el desierto, recibía a los altos magistrados, les atendía, pero no para recibir favores tangibles, sino buscando un provecho espiritual. Otras veces se dirigía él mismo a ellos, pero con frialdad. Esto fue una norma de todos los ascetas. Las relaciones con el emperador y con su familia fueron escasas.

En la *Vida de Hilarión* de Gaza, escrita por Jerónimo[4], se leen algunos datos sobre estas relaciones. Hilarión (291-371) había estudiado en Alejandría y fue discípulo de Antonio. Visitó a los ascetas de Egipto, Libia, Sicilia y Dalmacia y murió en Chipre. Su vida se escribió antes del 396. Hilarión se relacionó con las esposas de altos funcionarios, que acudían en busca de auxilio. Cuenta Jerónimo en su *Vita Ilarionis* (8, 7-11) que Aristenete, esposa de Helpidio, dama bien conocida entre sus familiares y más entre los cristianos, volviendo en compañía de su esposo y de tres hijos de visitar a Antonio en Egipto, se detuvo en Gaza, y debido a cierta enfermedad que les atacó a causa del aire corrompido, fueron todos al mismo tiempo acometidos por una fiebre. Los médicos desesperaban de salvarles. La madre estaba echada en tierra, dando alaridos, y no sabía quién debía lamentarse antes. Era como si los tres hijos tuvieran el cuerpo sin vida. Sabiendo que en el desierto vecino se encontraba un anacoreta, olvidada del acompañamiento que rodeaba a una gran dama, marchó al desierto, acompañada de sirvientas y de eunucos. Su esposo a duras penas logró convencerla de que hiciera el viaje montada en un asno. Cuando llegó a Hilarión le pidió por Cristo que le restituyese a sus tres hijos para que el nombre del Salvador fuera glorificado y fuera destruido Marnas.

Hilarión regusó, alegando que no había entrado nunca en una ciudad y menos en una aldea. La dama insistió en que le salvara a sus hijos, a los que Antonio había tenido en brazos. Todos los presentes lloraban y con ellos Hilarión, que rehusaba conceder lo que se le pedía. La dama no se apartó de él hasta que le prometió entrar en Gaza después de la caída del sol. Cuando Hilarión visitó a los tres enfermos, hizo la señal de la cruz sobre la cama de cada uno de los tres hijos: la fiebre desapareció y tomaron alimentos.

Jerónimo describe bien en este párrafo la visita de una gran dama, esposa de un alto funcionario imperial, que acude a Hilarión para que cure a sus tres hijos enfermos. Menciona Jerónimo algunas particularidades del viaje, como que la dama, sus tres hijos y su esposo habían visitado antes a Antonio en Egipto, que el viaje lo hacía acompañada de

---

[4] C. Nohrmann, *Vita di Martino. Vita de Ilarione. In memoria di Paola*, 1975, XL-XLI, 72-143, 290-317. Sobre Gaza, véase: C. A. M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods* (Bar International Series), Oxford, 1987.

sirvientas y de eunucos y en burro, así como el rechazo de este anacoreta a conceder el favor material que se le pedía, en este caso la salud corporal. También señala el monje de Belén el impacto de esta curación en Siria y en Egipto. Los dos esposos son personajes bien conocidos en la Tarda Antigüedad. El marido era el encargado de la administración de la prefectura Oriental, con dominio desde Tracia a Libia[5]. Helpidio, en torno al 360, fue nombrado prefecto del pretorio. Este viaje debió de ser anterior al nombramiento, pues Jerónimo puntualiza que cuando se llevó a cabo, no había, todavía, anacoretas en Siria, antes de Hilarión. A estos anacoretas acudía todo el mundo buscando, frecuentemente, la salud corporal. Los corrientes casos de posesión diabólica eran seguramente enfermedades psíquicas o psicosomáticas.

Ammiano Marcelino recuerda también este matrimonio, al igual que Libanio y el *Codex Theodosianus*. Gaza, por las fechas de esta visita a Hilarión, era aún pagana. El dios Marnas gozaba de gran veneración. Su templo fue destruido en 406 por la emperatriz Eudocia. Jerónimo, en otro pasaje de la *Vita Ilarionis* (11, 3), menciona a este dios de origen semita.

Jerónimo recoge otros casos de curación de personal de la corte. Uno de los guardias, de origen bárbaro, del emperador Constancio II (*Vita Ilar.*, 13), que gobernó Oriente desde el año 337, estaba poseído de un demonio desde la infancia, que le instaba a gritar durante la noche, a gemir y a rechinar los dientes. Pidió al emperador un salvoconducto, indicándole el motivo. Recibió una carta para el gobernador de Palestina. Fue acompañado a Gaza con grandes honores y séquito. Se informó por los decuriones del lugar donde estaba Hilarión. Los habitantes de Gaza, asustados por el hecho de estar recomendado por el emperador, le condujeron a Hilarión, que despidió a la muchedumbre y se quedó sólo con el escolta del emperador y con sus siervos y dependientes, curando seguidamente al enfermo. Esta narración es importante por señalar bien el mecanismo de las visitas de algunas personas vinculadas con la suprema magistratura del Imperio y los honores que recibían las diferentes personas próximas al emperador.

Las nobles damas cristianas (*Vita Ilar.*, 20, 2), hombres notables y funcionarios del Estado, además de obispos, presbíteros, multitud de clérigos y eremitas, de gentes de la ciudad y del campo y de gentes de baja extracción, acudían al asceta para recibir el pan y el santo óleo de sus manos.

---

[5] C. Nohrmann, *Vita di Martino...*, *op. cit.*, 298. A. H. M. Jones, J. R. Martindaly y J. Morris, *The prosopography of the Late Roman Empire, I*, Cambridge, 1971, 414-415.

Jerónimo *(Vita Ilar.*, 23, 1-6) cuenta una persecución que sufrió Hilarión por parte de los prefectos de Gaza, que acompañados de lictores, entraron en el eremitorio y no encontraron a Hilarión, que había partido poco antes a Alejandría; por esta ausencia le tuvieron por mago y conocedor del futuro. El pueblo de Gaza destruyó su monasterio y solicitó del emperador Juliano (361-363) la muerte de Hilarión y de Esiquio. La subida de Juliano al trono imperial desencadenó una persecución en Gaza, a la que se refiere el historiador eclesiástico Sozomeno en su *Historia Eclesiástica*, 5, 3, 6 y sigs. y 9, 1 y sigs.[6]. Todavía el paganismo estaba muy vivo y lo estuvo por mucho tiempo, aun en el Oriente, que estaba más cristianizado que Occidente[7].

En párrafos posteriores de la *Vita Ilarionis* (129, 5, 7), Jerónimo recuerda una segunda visita de Aristenete, que carecía del orgullo de su esposo como puntualiza el autor, a Hilarión, cuando repetía la visita a Antonio, que acababa de morir.

Paola

Paola fue una de las altas aristócratas romanas que siguieron a Jerónimo al Oriente a practicar el ascetismo, después de repartir sus bienes a los pobres y a la Iglesia. Según cuenta su biógrafo en el primer capítulo del *Epitaphium Sanctae Paolae* (1, 1; 3, 1; 4)[8], descendía de los Gracos, de los Escipiones y de la madre de Escipión Africano, de nombre Pomponia. El linaje de su madre, Besilla, venía de los Escipiones y de los Gracos; el de su padre, Rogato, de Agamenón, y el de su esposo, de Eneas y de los Julios. Todas estas genealogías de la aristócrata del Bajo Imperio son puras fantasías. Paola, en su vida de asceta, prácticamente no tuvo relaciones con los altos funcionarios del Imperio, según cuenta Jerónimo, quien tan sólo recuerda sobre el tema de este trabajo que muchas muchachas nobles entraron en el monasterio fundado por Paola *(Epitaphium Sanctae Paolae*, 20, 1, 3), en compañía de otras

---

[6] C. Nohrmann, *Vita di Martino..., op. cit.*, 310.

[7] J. M. Blázquez, «Paganos y cristianos», *Gerión*, 16 (1998), 415-436. La segunda parte está en *Gerión*, 17 (1999), 519-530, y trata del ascetismo.

[8] C. Nohrmann, *Vita di Martino..., op. cit.*, XXX-XL, 148-237, 319-369. Sobre Jerónimo, tan vinculado con el ascetismo femenino, véase: M. Testard, *Saint Jerôme, l'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, París, 1969. J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writing and Controverses*, Londres, 1975. S. Rebench, *Hieronimus und sein Kreis*, Stuttgart, 1992. F. Ela Consolino, «Modelli di comportamento e modi di santificazioni per l'aristocrazia femminile dell'Occidente», en A. Giardina (ed.), *op. cit.*, *I*, 273-306.

de la clase media e ínfima. A las damas nobles no se les permitía traer de su casa ninguna compañía.

Paola estaba apartada del mundo y había roto toda relación con la nobleza de la que procedía. A su funeral en 404, no asistió ningún alto dignatario del Imperio, sólo la población de la ciudad, entre la que posiblemente estuvieron presentes algún cargo administrativo, vírgenes, monjes, pobres y viudas, como sucedió también con Melania la Joven *(Epitaphium Sanctae Paolae,* 29, 1-2)

Otros ascetas

Palladio, nacido en Galacia entre los años 363-364, escribió la *Historia Lausiaca,* siendo obispo de Aspina, entre los años 419-420. Conocía bien el monacato, pues vivió en Palestina *(Hist. Laus.,* 48, 2). Permaneció tres años en compañía de un asceta de nombre Inocencio. En estos años conoció a Rufino y a Melania la Vieja, de origen hispano *(Hist. Laus.,* 46, 1). Era hija del consular Marcelino, casó con un hombre de la alta sociedad que pertenecía a la *gens* Valeria. Pasó Palladio a Alejandría, ciudad en la que permaneció un año, acompañado del sacerdote Isidoro *(Hist. Laus.,* 1), que le introdujo en el ascetismo egipcio. También vivió bajo la dirección espiritual del asceta tebano Doroteo *(Hist. Laus.,* 2), que desde hacía sesenta años vivía en una cueva. En el 390 pasó a Nitria, centro del ascetismo egipcio, y permaneció nueve años en el desierto de Celle, donde estuvo en compañía de Macario de Alejandría *(Hist. Laus.,* 18, 1). Después marchó con Evagrio Póntico, a quien consideró como su maestro espiritual *(Hist. Laus.,* 38). En Belén vivió con Posidonio *(Hist. Laus.,* 36). En el año 400 fue consagrado obispo de Elenópolis de Bitinia. En 403 acompañó a Juan Crisóstomo al Sínodo de Quercia en Calcedonia, donde fue condenado éste. En el año 404 se fue a Roma para defender a su amigo delante del papa Inocencio I *(Dial.,* 8-11). A su vuelta a Constantinopla en 406 fue desterrado por el emperador Arcadio a Egipto. Vuelto a su patria vivió en compañía de un sacerdote de nombre Filoromo *(Hist. Laus.,* 48, 1). Palladio conoció bien el monacato oriental, de ahí el valor de su obra. Lauso, el gran chambelán de Teodosio II[9], que era uno de los cargos más altos de la corte, le animó a escribir esta obra, que redactó cuando tenía cincuenta y seis años, con intención de edificar a los lectores, re-

---

[9] J. R. Martindaly, *Prosopography of the Late Roman Empire,* Cambridge, 1970, 660.

cordando los datos de los ascetas, que conservaba en su memoria, de Palestina y de Egipto y de otros de fuera, cuyas vidas conocía a través de la tradición.

Palladio *(Hist. Laus.*, 1, 1), con ocasión de referirse al asceta alejandrino Isidoro, dice Teodosio, el gran emperador, que se encontraba ya en compañía de los ángeles, es decir, que había muerto.

El citado Isidoro era conocido en Roma por todo el senado y por las esposas de los aristócratas. Había ido a Roma con Atanasio *(Hist. Laus.*, 1, 4) y permaneció en ella en los años 340, 388 y 398.

Con ocasión de referirse Palladio a Juan de Licópolis, asceta muy famoso, nacido en torno al 305 y muerto después de cuarenta y ocho años de retiro *(Hist. Laus.*, 35), a quien visitó personalmente, cuenta que mientras hablaba con el asceta llegó el gobernador del país, de nombre Alipio, y Juan interrumpió la conversación con Palladio, que se molestó mucho por ello. Partido el gobernador, Juan dio explicaciones a su interlocutor. Se trataba de un hombre entregado al diablo por su actividad mundana y que pedía ayuda. Las altas magistraturas acudían a los ascetas en busca de apoyo espiritual. Los ascetas se convertían, de este modo, en verdaderos directores de conciencia. Se acudía a los ascetas famosos para obtener favores tangibles, la salud frecuentemente, o espirituales.

Los ascetas tenían una gran libertad al dirigirse al emperador, como Filoromo, presbítero entregado al ascetismo, nacido de madre esclava y de padre libre, que se dedicó al ascetismo en tiempos de Juliano, al que habló con gran libertad. Juliano le hizo rapar el pelo y abofetear por unos mozalbetes en castigo a su osadía. Filoromo se lo agradeció al emperador según se lo contó él mismo a Palladio *(Hist. Laus.*, 45, 1).

Melania la Vieja *(Hist Laus.*, 46, 3)[10] acompañó al destierro de Diocesarea en Palestina, decretado por el prefecto de Alejandría, a los ascetas Isidoro, Pasimio, Adelfio, Paznucio, Pambo y Ammonio.

Palladio *(Hist. Laus.*, 41, 3-4) recoge algunos datos sobre la alta procedencia de muchos ascetas, que demuestra que el ascetismo había invadido las altas capas de la sociedad romana, como Veneria, esposa del *comes* Vallovico; Teodora, madre de un tribuno; Basianilla, mujer del general Candiano. Silvania era cuñada del prefecto Rufino[11], *magister officiorum* en 388-389, cónsul con Arcadio y prefecto del pretorio en Oriente. Olimpia *(Hist. Laus.*, 56, 1), nacida en 369, era hija del *comes* Seleu-

[10] F. X. Murphy, «Melania the Elder. A Biographical Note», *Traditio*, V (1947), 59-78.

[11] A. H. M. Jones, J. R. Martindaly y J. Morris, *op. cit.*, 778-779.

co[12], nieta del prefecto Ablavio[13], que fue prefecto del pretorio en 329-331, cónsul en 331, vicario de Asia entre los años 324-326, esposa durante pocos días de Nebridio[14] en el año 384, que fue *comes Orientis* entre 354-358, *quaestor* del emperador Juliano en Galia en 360, *praefectus praetorio Galliarum* en 360-361 y *praefectus praetorio Orientis* en 365.

Cándida era hija del general Trajano *(Hist. Laus.*, 37, 1) y Gelasia de un tribuno *(Hist. Laus.*, 57, 3).

Otros varones inmensamente ricos que ejercieron altas magistraturas y que se dedicaron al ascetismo fueron Pammaquio, exprocónsul[15], de la familia de los Furios, yerno de Paola. Muerta su esposa fundó un gran hospital en Porto, próximo a Roma. Fue compañero de estudios de Jerónimo, que le dirigió las cartas 48, 49 y 57 del 393 y de Paulino de Nola. Durante su dedicación al ascetismo mantuvo buenas relaciones con los senadores. Sus fincas estaban en Numidia. Macario[16] fue vicario imperial, y Constancio, consejero de los prefectos de Italia *(Hist. Laus.*, 62).

Uno de los fenómenos más interesantes de la espiritualidad cristiana se documenta en el Bajo Imperio. Personas inmensamente ricas dilapidaron sus fortunas en servicio de los pobres y de la Iglesia, como Melania la Vieja *(Hist. Laus.*, 46, 2). Y Melania la Joven, cuyos ingresos eran de doce mil miríadas de libras de oro y otro tanto los de su esposo Piniano *(Vita Mel.*, 15), que también se entregó al ascetismo. Melania poseía fincas en todas las regiones del Imperio, Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y otros países *(Vita Mel.*, 11). Lo mismo hizo Olimpia *(Hist. Laus.*, 56, 2), que tenía fincas en Tracia, Galacia, Capadocia, Bitinia y casas y villas en las proximidades de Constatinopla.

También se practicó el ascetismo en casas privadas. Jerónimo llegó a Roma en 382, donde existían ya grupos de ascetas de la alta sociedad romana senatorial, que se reunían en el Aventino en el palacio de Marcela, a la que Jerónimo *(Ep.*, 127, 5) considera la iniciadora de la vida monástica en Roma. Marcela y su madre Albina convirtieron al ascetismo a Paola, que, cuando Jerónimo llegó a Roma, había reunido en su palacio un grupo de vírgenes y de viudas, del que Jerónimo fue el

---

[12] *Ibíd.*, 818-819.
[13] *Ibíd.*, 3-4.
[14] *Ibíd.*, 619.
[15] *Ibíd.*, 663.
[16] J. R. Martindaly, *op. cit.*, 696.

director, a las que aconsejaba en su iniciación a los estudios bíblicos[17]. A Marmoutier, en Galia, se habían retirado muchos nobles *(Vita Mart.,* 10, 8), de cuyo monasterio Martín fue el fundador. Es un fenómeno altamente interesante este ascetismo practicado en las casas y villas, retirado del mundo. En Hispania, al decir del canon II del Concilio de Zaragoza, celebrado en el año 380, existía un ascetismo en casas y en montes. Posiblemente se trate de los priscilianistas.

Martín de Tours

Fue la gran figura del ascetismo galo[18]. Su influjo fue muy profundo en la Edad Media. Su vida la escribió un contemporáneo, Sulpicio Severo, nacido en Tours en 363 de noble y rica familia de Aquitania, que defiende a su héroe de los ataques que sufrió. Es también una obra de edificación. Martín nació en Sabaria, Panonia, en el año 316-317. Su padre fue oficial del ejército romano. Como su padre, Martín militó en el ejército, donde debió de servir desde el año 331 al 356 en la caballería, bajo Constancio y bajo Juliano *(Vita Mart.,* 2, 1). Martín pidió al emperador Juliano el licenciamiento del ejército en el año 356. En Milán hizo su primera experiencia ascética, retirándose después a la isla de Galinaria. La tercera experiencia fue en Ligugé. En el año 371 fue elegido obispo de Tours con la oposición de muchos obispos y clérigos.

En la *Vita Martini* se lee alguna relación del protagonista con las altas magistraturas imperiales. Un incrédulo y pagano personaje, de rango proconsular, llamado Tetradio, acudió a Martín para que sanara a un esclavo suyo poseído del demonio, torturado por él y que sufría mucho, cosa que hizo *(Vita Mart.,* 17, 1-4). Sulpicio Severo cuenta más adelante otro caso parecido *(Vita Mart.,* 19, 1-2). Un antiguo prefecto de nombre Arborio, padre de una hija con peligrosa fiebre, le colocó

---

[17] L. Gutiérrez, «St. Jerome and Roman monasticism. A Historical Study on his Spiritual Influence», *Philipiana Sacra,* 1975, 256-307. D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum,* XXXVII (1956), 120 y sigs. *Íd.,* «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo», en «Saint Martin et son temps», *Studia Anselmiana,* XLVI (1961), 85 y sigs.

[18] C. Nohrmann, *Vita di Martino..., op. cit.,* IX-XXX, 4-67, 245-288. J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin, I-III,* París, 1967-1969, con excelente comentario. C. Stancliffe, *St. Martin of Tours and his Biographer Sulpicius Severus,* Oxford, 1983. Sobre el ascetismo galo, véase: J. Fontaine, «L'ascetisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilarie à Cassien», en VV. AA., *La Gallia Romana,* Roma, 1973, 87-115.

sobre el pecho una carta de Martín y curó a la enferma. Arborio[19] fue un personaje importante, nieto de Ausonio, pertenecía a la aristocracia de Aquitania. Desempeñó uno de los cargos más importantes en la Administración, pues fue *comes sacrorum largitiorum, praetor* de Roma en el año 380. Había sido un buen abogado en la corte de la Narbonense y en Hispania, y tutor de Constancio y Constante.

Melania la Joven

La vida de la aristócrata Melania la Joven (383-439)[20], escrita por un presbítero, Geroncio, es uno de los documentos más importantes conservados en la Baja Antigüedad sobre la riqueza de la aristocracia romana. Melania la Joven era nieta de Melania la Vieja.

La emperatriz Serena deseaba ver a Melania (*Vita Mel.*, 11-12), que se había retirado de la espléndida vida que llevaba a practicar el ascetismo más riguroso, pero ella no la quería recibir. Por fin aceptó ir a verla. Como presentes ofreció a la emperatriz aderezos de gran precio, vasos de cristal y otros ornamentos, como anillos, platería y vestidos de seda para que los regalara a los eunucos y a los oficiales[21]. Esta costum-

---

[19] A. H. M. Jones, J. R. Martindaly y J. Morris, *op. cit.*, 97-98.

[20] D. Gorce, *Vie de Sainte Melanie*, París, 1962. J. M. Blázquez, *op. cit.*, 256-415. E. A. Clark, *The Life of Melanie the Younger*, Nueva York, 1984. Sobre el evergetismo de Melania, véase: A. Giardina, «Melania la Santa», en A. Fraschetti, *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994, 259-285. *Íd.*, «Carità eversiva. Le donazioni de Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana», *Studi Storichi*, 29 (1988), 127-142. Sobre Olimpia u Olimpíade como término de comparación, véase: C. M. Forini, *Giovanni Crisostomo. Lettere a Olimpiade*, Milán, 1996.

[21] VV. AA., *L'argenterie romaine de l'Antiquité Tardive*, 5, 1997. F. Baratte, *Le argenterie imperiali di Kaiseraugust*, Milán-Roma, 1987. K. J. Shelton, *The EsquilineTreasure*, Londres, 1981. C. Mundell, «Un nouveau trésor (dit de "Seuso") d'argenterie de la Basse Antiquité», *CRAI*, 1990, 239-254: de fecha posterior a la vida de Melania la Joven, pero de tradición clásica por los temas y la técnica, es el mayor tesoro romano, compuesto de 14 piezas, que pesan más de 200 libras romanas. El tesoro de Kaiseraugust, del siglo IV, pesa 122 libras. Sobre los aderezos, véase: VV. AA., «Objects from Daily Life», en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century*, Nueva York, 1979, 299-333. Los vasos preciosos serían diatretas como la de Tiermes, hoy en el MAN de Madrid; o el vaso de mármol, fechado en los siglos IV-V, del Metropolitan Museum of Art de Nueva York; o el Rubensvase, datado hacia el año 400, de procedencia, incierta, fabricado con oro y ágata, conservado en la Walters Art Gallery de Baltimore (333-336). Los vestidos de seda eran muy utilizados en el Bajo Imperio. Los cita frecuentemente J. Crisóstomo (R. Ramírez, *Obras completas. Juan Crisóstomo, I-II*, México, 1950, *pássim*). Agustín (*Serm.*, 316, 13) menciona que le regalaban ricas túnicas de seda, apro-

bre de dar regalos a los empleados de la corte o a los altos funcionarios, cuando se acudía a ellos, era corriente a finales de la Antigüedad. Baste recordar que lo hacía Alipio, el amigo de Agustín, con los funcionarios de la corte imperial, cuando acudía a ellos. El mismo Alipio prometió ochenta caballos sementales *(Op. Imp.*, 1, 42), procedentes de la Iglesia africana, a los oficiales de caballería, cuando el conde Valerio, general del tribunal, bloqueó la apelación de los pelagianos para que su causa fuera vista en Ravena *(Op. Imp.*, 1, 10). Serena prometió hablar con su esposo Honorio, para que publicase un decreto para que en cada provincia se vendieran sus bienes bajo la responsabilidad de los gobernadores y de los magistrados, y que se le remitiera el dinero de la venta. Honorio concedió a Melania la Joven que los gobernadores y magistrados fueran los agentes de la venta. La venta de los bienes fue bastante dificultosa. Esta concesión es un caso único en la vida de los ascetas. Melania la Joven tenía sus latifundios repartidos por todo el Imperio, como era frecuente en la Tarda Antigüedad. Del primo de Melania, Petronio Probo[22], afirma Ammiano Marcelino *(Hist.*, 27, 11, 1) que poseía fincas en casi todos los puntos del Imperio Romano.

El prefecto de Roma, Gablinio Barbaro Pompeiano[23], que era pagano, acordó con el senado que la venta de los bienes de Melania revirtiera al tesoro público. Su proyecto no se realizó al ser asesinado en una revuelta con ocasión de una hambruna. Lo que intentaba el prefecto era que se cumpliera la ley, pues el patrimonio de las personas del orden senatorial no podía salir de la familia *(C. Th.*, 6, 11, 8). En el caso de otros aristócratas, que se dedicaron al ascetismo, como el sena-

---

piadas para un obispo. Las cortinas de las iglesias represendas en los mosaicos son de seda con bordados. Sobre los ricos vestidos de seda que utilizaba la aristocracia romana, baste recordar esta cita de *Vita Mel.*, 19: «Hicieron ofrendas de sus numerosos y costosos vestidos de seda en los altares de las iglesias y monasterios. Se deshicieron en su totalidad de los incontables objetos de plata que poseían y con ellos construyeron altares y fundaron el tesoro de muchas iglesias y realizaron otras muchas ofrendas a Dios.» Los vestidos de Justiniano, de Teodora y de sus acompañantes están representados en San Vitale de Ravena (A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano. Della morte de Teodosio all'Islam*, Milán, 1966, 157, figs. 170-173). También son de seda todos los vestidos de los mártires y vírgenes de la procesión de San Apollinare Nuovo, asimismo de Ravena *(ibíd.*, 156, figs. 166-177). Los anillos serían del tipo de los hallados en Elche, que fabricó un orfebre bizantino, datados a comienzos del siglo v. H. Schlunk y T. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, 156-157, láms. 48b-49b.

[22] A. H. M. Jones, J. R. Martindaly y J. Morris, *op. cit.*, 736-740.

[23] *Ibíd.*, 712. Sobre las precauciones tomadas por los familiares, véase: J. Harries, «Treasure in Heaven: Property and inheritance among the Senators of Late Rome», en E. Craik (ed.), *Marriage and Property*, Aberdeen, 1984, 54-70.

dor Pammaquio, Paola, Leo, Bresilla, etc., no parece que interviniera el Estado. Antonio *(Vita Antonii,* 12, 1) tuvo que dejar a sus conciudadanos sus propiedades. Hasta muchos años después no se conocen datos de relaciones de Melania la Joven con los altos funcionarios estatales.

Melania emprendió un viaje a Constantinopla *(Vita Mel.,* 50), con el fin de visitar a su tío, aún pagano, Rufio Antonio Agrypino Volusiano[24], que fue procónsul de África y que se carteó con Agustín *(Ep.,* 122, 135, 136, 137 y 138), desempeñó también el cargo de *quaestor sacri palatii,* de prefecto de Roma en 416 y por segunda vez en 421; de prefecto del pretorio en 428-429 y de embajador de Valentiniano III en Constantinopla con motivo de haber sido prometida en matrimonio la emperatriz Eudocia a Valentiniano. El funcionario de Trípoli de nombre Mesala *(Vita Mel.,* 52) se mostró muy contrario a permitir el uso del servicio público para realizar este viaje. Con Melania viajaba un gran acompañamiento, que no había recibido la invitación, como puntualiza Geroncio, que iba entre la comitiva. El Código de Teodosio (8, 5, 1, 4) permitía estos acompañantes y mandaba entregar los animales necesarios para el viaje.

Lauso, gran funcionario en la corte de Arcadio y de Teodosio II, a quien Palladio cita al comienzo de la *Historia Lausiaca,* fue el encargado de recibirla en la corte, lo que prueba que Melania, aunque retirada muchos años de la sociedad, no había perdido el rango de su cuna. Melania encontró a su tío enfermo y logró convertirle *(Vita Mel.,* 53, 4-5) al cristianismo. Este episodio de relación de una asceta con dos altos dignatarios es único en la vida de los ascetas y obedece a los deseos de la protagonista de convertir a su tío.

Melania *(Vita Mel.,* 54) aprovechó su estancia en Constantinopla para discutir sobre ortodoxia con las mujeres de los senadores con ocasión de la doctrina de Nestorio, llevada del deseo de procurar la salvación de las almas y apartarlas de la herejía. Melania permaneció cuarenta días *(Vita Mel.,* 56), mientras se celebraba la liturgia de difuntos, relacionándose, con fines espirituales, con las emperatrices Eudocia y Eudoxia, así como con el emperador Teodosio II. Ningún asceta tuvo unas relaciones de este tipo con la corte imperial.

Todavía Melania, de nuevo, entabló relaciones con la emperatriz Eudocia *(Vita Mel.,* 58), que visitaba los Santos Lugares. La empera-

[24] J. R. Martindaly, *op. cit.,* 1184-1185. Sobre la cristianización de la aristocracia romana, véase P. Brown, «Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy», *JRS,* 51 (1961), 1-11.

triz deseaba visitar el monasterio que dirigía Melania, y tratar a las vírgenes como si fueran sus hermanas, también el de los hombres y que la ceremonia religiosa con ocasión de la deposición de las reliquias en el martirio, que Melania había construido, se hiciera en su presencia.

Melania es la única asceta en mantener relaciones frecuentes con la corte.

Cuando un asceta, en este caso Prisciliano, acudió en defensa propia a un emperador, al emperador de origen hispano Magno Máximo (Sulp. Sev., *Chron.*, 11, 50), él y algunos seguidores fueron condenados a muerte. Magno Máximo puso el asunto en manos del prefecto del pretorio Evodio[25].

En el *Itinerario* de Egeria[26], que desde Hispania probablemente peregrinó, entre 381-389, a Tierra Santa, se menciona por dos veces el acompañamiento de soldados de la protagonista (38, 7; 40, 9)[27].

Las relaciones de los grandes líderes espirituales con el emperador, con su familia, o con los altos dignatarios no son muchas. La mayoría de las veces los ascetas sólo pretendían el bien de ellos, no favores.

En este trabajo se prescinde de los monjes sirios[28], con los que encajó tan mal Jerónimo y que hacían unas penitencias truculentas[29]. Alguno de ellos, como Simeón el Estilita, vivía sobre una columna, profetizando, resolviendo pleitos y dando avisos a lo gobernantes del Próximo Oriente. Precisamente el arbitraje en los pleitos sería uno de los cometidos de los obispos en la Tarda Antigüedad, como hará Agustín *(Ep.,* 24), en las disputas entre terratenientes y colonos. Agustín ofrecía, al igual que Simeón el Estilita, una solución libre, rápida y sin corrupción, que era el cáncer de la administración de justicia en aquel tiempo. Agustín se pasaba el día, desde la mañana a la tarde avanzada, en solucionar litigios, no sólo entre cristianos, sino entre paganos y here-

---

[25] J. M. Blázquez, *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991, 415-425.

[26] A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid, 1980. P. Siniscalco y L. Scarampi, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma, 1985. J. Wilkinson, *Egeria's Travels*, 1977. N. Natalucci, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Florencia, 1987.

[27] Sobre la peregrinación a Tierra Santa, véase: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, Oxford, 1982. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, París, 1985.

[28] A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient I-IV*, París, 1961-1965.

[29] A. Vöbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient I-II*, Lovaina, 1958-1960. S. Brocks, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londres, 1984, donde trata del ascetismo. Sobre Simeón el Estilita (hubo dos. El primero murió en 459. El segundo vivió treinta y tres años sobre un pilón cerca de Antioquía, ya en el siglo VI), véase: S. Ashbrook Harvey, «The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder», *Vigiliae Christianae*, 42 (1988), 376-394. Se le representó generalmente sobre la columna en el arte menor.

jes. El emperador de Bizancio construyó un monasterio en torno a la columna del Estilita, en Qala'at Sim'an[30], hacia el año 480, que fue tan importante como lo había sido Baalbek[31].

En general, los monjes del Oriente mantuvieron relaciones frecuentes con los emperadores bizantinos, como Hipatios (366-446), monje de la región de Constantinopla, con Honorio II (408-450); y con las princesas: Daniel Estilita, también monje de Constantinopla, a quien visitó Eudocia II, después del año 462. Entre los años 462 y 465, el emperador León I, gracias a la intercesión de Daniel, logró tener un hijo de la emperatriz Valeria. León I después del 465 visitó a Daniel y se construyó un palacio próximo a la columna sobre la que vivió el estilita. En el año 466, León I y Gonbazios, rey de los Lazios, visitaron a Daniel, que arbitró la disputa entre los dos. En 468 León I levantó un monumento para colocar las reliquias de Simeón el Estilita. Entre los años 475 y 476 Daniel fue a Constantinopla para entrevistarse con el usurpador Basiliskos. En el año 491 Daniel anunció al emperador Zenón, proclamado en 474, su muerte. Entre los años 491 y 493, el emperador Anastasio (491-518) y su esposa Ariadna favorecieron a Daniel. Las relaciones entre los emperadores bizantinos y los ascetas de Palestina igualmente fueron intensas. Eutimo se relacionó con la emperatriz Eudocia; Sabas (439-532) con el emperador Anastasio, con el que se entrevistó tres veces, y con las emperatrices. Sabas y los monjes se levantaron contra el emperador. Sabas fue enviado a la corte de Justiniano (527-565) e hizo al emperador varias peticiones, que éste cumplió. Sabas recomendó a Justiniano rechazar las tres herejías: la de Atrio, que seguían en Occidente los godos y los visigodos; la de Nestorio y la de Orígenes, que prosperaba entre los monjes. Justiniano dio órdenes imperiales para que se inspeccionaran los edificios quemados

---

30 J. C. Lara Olmo, «Qala'at Sim'an. Algo más que la columna de San Simeón», *Revista de Arqueología*, XX, 217 (1998), 36-46. P. Donceel-Voûte, *Les pavements des Églises byzantines de Syrie et du Liban*, Lovaina, 1988, 225-298. El libro de P. Donceel-Voûte es fundamental para las iglesias de Siria y el Líbano. Sobre el monacato sirio, véase: S. Ashbrook, *op. cit.* S. Brocks, «Early Syrian asceticism», *Numen*, 20, 1973, 1-19. A. Vöbus, *op. cit.* Para el monofisismo contra el que luchan muchos monjes de Oriente, W. H. C. Frend, *A History of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972. Geroncio, que redactó la vida de Melania la Joven, era monofisita, según cuenta Cirilo de Escitópolis en la *Vida* de San Sabas, 115, 4. Según este mismo autor, gobernó durante cuarenta y cinco años, como archimandrita, los monasterios de Melania la Joven y por su empedernido monofisismo fue expulsado de ellos *(Vita Euth.*, 67, 15-20) en tiempos del emperador Zenón (474-491).

31 Nina Jidejian, *Baalbek Heliopolis (City of the Sun)*, Beirut, 1975.

por los samaritanos en Palestina, y para que revertieran los impuestos procedentes de las contribuciones en los lugares que habían sufrido calamidades. Ordenó también Justiniano que los obispos inspeccionaran las iglesias quemadas y que se asignara dinero para la reconstrucción, sacado del tesoro público o de los bienes de los samaritanos. Igualmente mandó Justiniano, a propuesta de Sabas, que se construyera un hospital de cien camas en el centro de la ciudad, al que se asignó para el primer año un ingreso libre de impuestos de 1.850 sólidos áureos y que este hospital enseguida tuviera doscientas camas, añadiendo unos ingresos libres de impuestos iguales al primer año. Por sugerencia de Sabas, envió Justiniano a un arquitecto para que construyera en Jerusalén la iglesia consagrada a María, Madre de Dios, y ordenó que los directores de la Administración fiscal proporcionaran el dinero necesario para la construcción. Finalmente accedió el emperador de Constantinopla a otra petición de Sabas y publicó un decreto por el que ordenaba remitir a éste mil sólidos áureos, sacados de los fondos públicos de Palestina, para construir un fortín. Teodosio, monje al igual que los anteriores de Palestina, defendió la fe de Calcedonia contra el emperador Anastasio.

También los monjes del Oriente se relacionaron con las altas magistraturas del Imperio Bizantino. Estos contactos frecuentes entre los grandes líderes del monacato oriental y los emperadores bizantinos indican muy bien la intromisión de éstos en los asuntos privados de la Iglesia y en el dogma, así como la influencia de estos líderes en el poder supremo civil en asuntos no sólo religiosos, sino también políticos y sociales.

Capítulo IV

La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno

Hemos dedicado recientemente dos trabajos a la vida estudiantil a finales del siglo v en Beirut y en Alejandría según la *Vida de Severo,* de Zacarías Escolástico[1]. Petit dedicó un estudio ya hace algunos años, en un trabajo clásico, no superado aún, a los estudiantes de Antioquía en la obra de Libanio[2]. Alison Frantz[3] trató acerca de la Academia de Ate-

[1] J. M. Blázquez, «La vida estudiantil en Beirut y Alejandría a finales del siglo v según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos, I-II», véanse págs. 563 y sigs. del presente volumen.

[2] P. Petit, *Les étudiants de Libanius,* París, 1957. Jóvenes capadocios fueron discípulos de Libanio en Antioquía *(ibíd.,* 112, 114) en número de 12. Esta cantidad de alumnos sólo fue superada por los procedentes de Antioquía, que eran 29; de Fenicia, 15; de Cilicia, 14; de Armenia, 20, y de Galatia, 16. VV. AA., «"Démocratisation de la culture" dans l'Antiquité tardive», *Antiquité Tardive,* 9, 2001.

[3] *The Athenian Agora. XXIV. Late Antiquity A.D. 267-700,* Princeton, 1988, 56-58. Sobre el ambiente cultural, en general, de la Academia de Atenas en la época a la que se refiere el presente trabajo, véase: A. Cameron, «Paganism and Literature in fourth Century Rome», en *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive,* Ginebra, 1976, 1-14. M. L. Laitsner, *Christianity and Classical Culture in the Later Roman Empire,* Ithaca, 1951. Es ya clásico el libro de W. Jaëger, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* Madrid, 1995 (la primera edición en inglés es de 1961 y la primera versión española de 1965, publicada en

nas entre los años 267-700, si bien circunscribía el estudio a la filosofía. G. W. Bowersock dedicó en 1969 un libro fundamental a los sofistas griegos en el Imperio Romano[4] con el que, aunque se refiere a una etapa anterior a la que tratamos aquí, hay que contar para los estudios de los siglos posteriores.

La Academia de Atenas, como es bien sabido, fue suprimida por Justiniano, por ser un foco de paganismo[5]. Ahora sólo pretendemos examinar brevemente la educación que recibió allí el que luego sería el emperador Juliano, así como los intelectuales capadocios Basilio y Gregorio Nacianceno, que estudiaron al mismo tiempo en la mencionada Academia de Atenas.

Ambos habían nacido en Capadocia, en el interior de Asia Menor[6]. Esta región, en el momento de la vida de Basilio[7] y de su amigo

---

México). Aunque antiguo, un trabajo fundamental sobre el tema es el libro de H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad,* Madrid, 1985. Sobre la cultura en la que se mueve la Academia de Atenas, véase M. Mazza y C. Giuffrida (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità, I-II,* Roma, 1985. Sobre el Imperio Romano en la Antigüedad Tardía: A. Schiavone (dir.), *Società Romana e Impero Tardoantico, I-IV,* Bari, 1986. A. Cameron, *Il Tardo Impero Romano,* Bolonia, 1995. P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma,* Madrid, 1989. Sobre el helenismo a final de la Antigüedad, G. W. Bowersock, *L'ellenismo nel mondo tardo antico,* Bari, 1992. Sobre la mitología y la pervivencia pagana en Siria, véase: J. Balty, *La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène),* París, 1990.

4 *Greek Sopphist in the Roman Empire,* Oxford, 1969. C. Moreschini, «Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica», *ANRW,* II, 36-7, 5101-5133.

5 H. J. Blumenthal, «529 and after: who happened to the Academy?», *Byzantion,* 8, 1978, 369-385. A. Cameron, «The last days of the Academy at Athens», *Proc. Cambridge Philological Society,* 195, 1969, 7-29. F. Frantz, *op. cit,* 82-91. G. Fernández, «Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas», *Erytheia,* 2.2, 1985, 29 y sigs. *Íd.,* «Un nuevo testimonio sobre la pervivencia de la vida académica en la Atenas tardoantigua», *Estudios humanísticos. Geografía, Historia, Arte,* 9, 1987, 51-55. *Íd.,* «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», *Erytheia,* 8.2, 1987, 203-207. El autor sostiene que después de la prohibición de Justiniano se siguió enseñando en la escuela de Atenas. Una reacción de fecha anterior contra las enseñanzas paganas es el bárbaro asesinato de la filósofa pagana Hypatia, en marzo del año 416 en Alejandría (G. Fernández, «La muerte de Hypatia», *Erytheia,* 6.2, 1988, 269-282).

6 A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces,* Oxford, 1971, 174-190. R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1974. *Íd.,* «Die römische Provinz Kappadokia in der Prinzipatzeit», *ANRW,* 7.2, 1083-1124. R. D. Sullivan, «The Dinasty of Cappadocia», *ibíd.,* 1125-1168. T. B. Mitford, «Cappadocia and Armenia: Historical Salting of the Limes», *ibíd.,* 1169-1228. Una introducción a la vida de los Padres Capadocios se halla en M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité,* París, 1966, 29-82. C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, I. Dalle origini al concilio de Nicea,* Brescia, 1995, *II. Dal concilio di Nicea a gli inizi del Medioevo,* Brescia, 1996, 123-189, con bibliografía menuda.

7 R. Pouchet, *Basile le grand et son univers d'amis d'après sa correspondance,* Roma, 1992. Y. Courtonne, *Un témoin du IV siècle oriental: Saint Basile et son temps,* París, 1973.

Gregorio[8], estaba ya totalmente helenizada y cristianizada. La calzada que unía Constantinopla, capital del Imperio Romano Oriental, y Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, atravesaba la región capadocia. Fue cristianizada a mediados del siglo III por obra de Gregorio el Taumaturgo, discípulo de Orígenes y nacido en este país, en Neocesarea.

Fue importante para la formación cultural de ambos capadocios el hecho de que sus familias respectivas los enviaran a ampliar estudios a Atenas, ciudad que en esos momentos era aún pagana, al igual que la enseñanza que impartían sus escuelas. En Atenas ambos estudiantes cristianos se encontraron con Juliano, el futuro emperador[9], pariente a su vez del emperador Constancio. Gregorio Nacianceno había estado antes en Alejandría. La presencia de Basillo y de Gregorio Nacianceno en las escuelas de Atenas y de Alejandría para recibir la mejor educación indica que ambas familias tenían una economía holgada y eran posiblemente terratenientes y criadores de caballos, y que estaban interesadas en proporcionar a sus hijos la mejor educación posible, en las escuelas más prestigiosas de Oriente, como la de Libanio en Antioquía[10].

Los dos amigos habían frecuentado en sus años mozos las escuelas de Capadocia, y Basilio la de Constantinopla[11]. Según una noticia no muy segura, Basilio había oído lecciones del célebre retórico Libanio, amigo de Juliano, que también fue amigo del mejor orador cristiano de toda la Antigüedad, Juan Crisóstomo. Los dos capadocios recibieron buena educación retórica, y Basilio filosófica en Atenas. La educación retórica también influyó en los tres capadocios —el tercero de ellos es Gregorio Niseno[12]— y de ella quedan huellas en sus escritos, en sus pensamientos.

[8] N. Gómez Villegas, *Gregorio de Nacianzo en Constantinopla. Ortodoxia y helenocristianismo*, Madrid, 2000. C. Crimi y C. Sani, «Prefacio», en C. Moreschini, *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, Milán, 2000.

[9] P. Athanassiadi, *Julian*, Londres, 1992. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Cambridge, 1978. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, París, 1930. R. Browning, *The emperor Julian*, Berkeley-Los Ángeles, 1978. S. C. Lieu, *The emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool, 1986. Sobre las fuentes antiguas sobre el emperador: L. Lugaresi, «Orazione IV», en *Contro Giuliano l'Apostata*, Florencia, 1993. También la V.

[10] A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV siècle après J.C.*, París, 1956. F. W. Norris, «Antioch au-the-Orontes as a Religious Center. O. Paganism before Constantine», *ANRW*, II, 18.4, 2322-2379.

[11] Sobre la vida de la ciudad que vio Basilio, véase: C. Dagron, *Constantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Turín, 1991.

[12] Sobre Gregorio de Nisa véase la introducción de C. Moreschini, *Gregorio di Nisia. Opere*, Turín, 1991, 9-114.

La estancia en Atenas de Basillo y de Gregorio Nacianceno se fecha entre los años 354-358. Gregorio permaneció en la misma hasta el año 358. Al parecer Basilio había estado en la ciudad en el año 353.

En la *Oratio* 43, que es el panegírico fúnebre de Gregorio Nacianceno a su amigo Basilio de Cesarea, muerto en enero del 379, y que pronunció en el tercer aniversario de su muerte, el orador sagrado describe vivamente algunos aspectos de la Academia de Atenas. Los datos que entresaca Gregorio sobre la vida estudiantil en Atenas, que ellos frecuentaron juntos durante unos años, no son muchos, pero pintan con mano maestra algunos de sus aspectos fundamentales, e indican claramente la postura de los dos amigos ante la cultura clásica: completan lo que se conoce de la formación estudiantil en la Antioquía de Libanio y en el Beirut y la Alejandría de Severo Escolástico. La descripción de la vida estudiantil se encuentra en esta *Oratio* 43, donde también se pueden leer algunos datos interesantes sobre la formación cultural de Basilio, que es necesario recordar ahora con el fin de conocer las distinta etapas de la formación humanista e intelectual de un joven cristiano de la clase alta de la sociedad del siglo IV.

Comienza Gregorio Nacianceno *(Or.,* 43, 5, 11) asentando el criterio, que también era el de Basilio, de que todos los que tienen sentido común están de acuerdo en que la cultura es la imagen del bien de los humanos, no sólo la que se ocupa de la salvación y de la belleza de los pensamientos, o sea, la cristiana, sino también la cultura ajena a los cristianos, y que la mayor parte de los cristianos rechaza creyéndola nociva, peligrosa, causa del alejamiento de Dios.

En este párrafo señala el orador sagrado que la mayor parte de los cristianos rechazaban la cultura clásica, criterio no seguido por Gregorio Nacianceno y por Basilio[13]. La razón de esta postura que explica Gregorio es que no es necesario despreciar el cielo, el aire y la tierra y todas las cosas que éstos contienen, por el simple hecho de que algunos las utilicen mal, venerando las cosas creadas por Dios en vez de a Dios mismo, sino que, eligiendo entre estas cosas las que son útiles a la vida y dan satisfacción, se deben evitar las nocivas y no usar lo creado contra el Creador, como hacen los necios, sino reconocer en las cosas creadas al Creador. El fuego —añade el orador—, el alimento, el hierro y otras cosas no son útiles o dañinos de por sí, sino como resultado del uso que de ellos se hace. Recuerda también que de algunos

[13] Ejemplo de la atención que Basilio presta a la cultura clásica, de la que posee un amplio conocimiento, es su obrita, dirigida a la educación de la juventud, titulada *Discurso a los jóvenes sobre la literatura helénica.*

reptiles se obtienen fármacos saludables. Concluye Gregorio Nacianceno que la cultura clásica no debe despreciarse, como hacen algunos. Al contrario, hay que tener por tontos e ignorantes a los que piensan de este modo, y desean que todos sean como ellos para ocultar la propia ignorancia y evitar que haya alguien que les haga reproches. En este párrafo queda muy clara la actitud de ambos amigos capadocios.

Asimilación y rechazo de la cultura pagana por los intelectuales cristianos

En el cristianismo coexistieron desde el principio dos corrientes opuestas respecto a la cultura pagana: la asimilación y el rechazo. El apologista Justino[14], mártir en Roma en 165, cuenta *(Dial.,* 2-8) que tuvo una buena formación filosófica, ya que frecuentó sucesivamente las escuelas de un estoico y de un peripatético y finalmente de un platónico. Ninguna de ellas le satisfizo. El estoico no le ofreció explicación alguna sobre la esencia de Dios; el peripatético exigió inoportunamente el pago inmediato de la matrícula, por lo que dejó de asistir a las clases; el platónico le atrajo por algún tiempo, pero no le satisfizo totalmente. Después encontró en el cristianismo la filosofía segura. El cristianismo, pues, es considerado una filosofía[15], tesis que se vuelve a encontrar en los capadocios. Justino predicó la doctrina cristiana y se consideró un filósofo. Vistió el *pallium* o manto elegido por los filósofos griegos[16]. Tertuliano escribió un tratado corto titulado *De pallio,* donde considera que éste es el vestido propio de los filósofos, retóricos, sofistas, médicos, músicos, poetas, gramáticos y astrólogos. Por contra, no es propio de abogados, ni se usa para acudir a los comicios, al senado o a la residencia de un pretoriano, o de

[14] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 291-299. L. W. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought,* Cambridge, 1969. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez Saint Justin,* París, 1981. A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies,* París, 1987.

[15] L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo. Contro i detrattori della vita monastica,* Roma, 1996, con la bibliografía menuda. El término equivale a sabiduría.

[16] Una pintura de Boscoreale representa magníficamente cómo era el vestido del filósofo (A. Mauri, *La peinture romaine,* Ginebra, 1963, 64-65). Los retratos griegos de época helenística (siglo III a.C.) representaron frecuentemente a filósofos griegos (M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age,* Nueva York, 1995, 68, 163-166, 173, 174, 176, y figs. 230-242), retratos de Epicuro, de Zenón en la escuela estoica; de Cleantes, cabeza de la escuela estoica entre los años 233-232 a.C., y de Aristóteles. El supuesto Juliano del Museo del Louvre llevaba traje de filósofo (A. García y Bellido, *Arte Romano,* Madrid, 1972, 746-747, fig. 1262).

un patricio romano, ni para desempeñar cargos públicos del Estado. En su tiempo es la vestidura de los cristianos.

Para Justino la búsqueda y definición del concepto de Dios es filosofía al modo de los platónicos. Su doctrina del *Logos* es una especie de puente entre la filosofía pagana y el cristianismo. En la *Apología I* (46, 2-3) asienta el criterio de que «quienes vivieron conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos», como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito, entre otros. Así pues, no hay oposición entre filosofía pagana y cristianismo. Asienta el criterio de que «cuanto de bueno esté dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos» *(Apol.,* 2, 13, 4-6), y que «cuanto de bienes dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo [...] que les cupo, por la investigación e intuición [...] Cristo que en parte fue conocido por Sócrates porque Él era y es Verbo que está en todo hombre» *(Apol.,* 2, 10, 2-8). Indica también que «cuantos filósofos y poetas dijeron acerca de la inmortalidad del alma, y de la contemplación de las cosas celestes, donde los profetas tomaron ocasión [...] para expresarlo *(Apol.,* 1, 44, 8-10). Con este criterio era posible trasvasar casi todo el pensamiento antiguo al cristianismo.

El discípulo de Justino que Taciano[17], en su *Discurso contra los griegos,* descarta y desprecia, al contrario que sus maestros, toda la cultura griega. Afirma este autor que cuanto tenía de bueno la cultura griega lo había tomado de los pueblos bárbaros. Para él, la retórica, la poesía y la filosofía griega carecen de valor casi siempre, así como la danza y el canto, que son pecaminosos *(Ad graec.,* 22-24). La filosofía y el derecho son engañosos *(Ad graec.,* 25-28). Señala Taciano que él se formó primero en la cultura griega, y que después profesó una filosofía bárbara, es decir, el cristianismo *(Ad graec.,* 42). Rechaza toda la cultura griega tras haber conocido la doctrina cristiana.

Un contemporáneo de Taciano, Atenágoras de Atenas[18], en su obra titulada *Súplica a favor de los cristianos* se muestra mucho más tolerante y moderado en su valoración de la filosofía y cultura griegas. Su obra está salpicada de citas literales tomadas de los poetas y de los filósofos griegos. En el título de su *Súplica* Atenágoras se autocalifica como «filósofo cristiano de Atenas».

---

[17] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 299; Whittaker, *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments,* Oxford, 1982.

[18] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 302-304. B. Ponderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien,* París, 1989. *Íd. Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts,* París, 1992.

Al final del siglo II (*ca.* 193) se convirtió uno de los colosos del cristianismo antiguo, cuya impronta en él fue profunda y duradera: Quinto Septimio Florencio Tertuliano, natural de Cartago, donde nació hacia el año 155. Tertuliano[19] recibió una sólida formación de jurista y ejerció como abogado en Roma. También es buen conocedor de la literatura y del pensamiento griego. Aparece citado en varios pasajes del *Corpus Iuris Civilis.* Estuvo muy familiarizado con las técnicas de la retórica. Se inspiró en el estilo asiático de los oradores; prefiere frases cortas. Es el creador del latín eclesiástico. En algunos escritos suyos, como el *Ad nationes,* en dos libros, ataca duramente la religión pagana y la romana en particular. Al hablar de Dios se percibe que conocía bien el *Rerum divinarum* de Varrón. La argumentación del *Ad nationes* es filosófica y retórica. En el capítulo 77 del *Apologeticum,* obra redactada en el año 197, Tertuliano, siguiendo a los filósofos helenísticos, como Crisipo, Posidonio, Filón y Séneca, deduce el conocimiento de Dios del examen del macrocosmos y del microcosmos. En su tratado titulado *De testimonio animae,* escrito en la misma fecha que el *Apologeticum,* a la inversa de los apologistas griegos recalca la inutilidad de la filosofía. En su tratado *De anima,* redactado hacia 210-213, utiliza como fuente principal la obra *Sobre el alma,* en cuatro libros, del médico del tiempo de los emperadores Trajano y Adriano, Sorano de Éfeso, quien, siguiendo a los primeros estoicos, creía que el alma era corpórea. En esta obra Tertuliano menciona continuamente a los filósofos griegos, especialmente Platón; siguen los estoicos (doce veces), y cuatro veces Demócrito, y finalmente el filósofo oficial de Augusto, Arrio Dídimo de Alejandría. En el tratado *De spectaculis,* redactado hacia el 197 o el 202, arremete contra los juegos públicos en el circo, en el estadio y en el anfiteatro. Tertuliano se sirvió de la *Historia de los juegos,* de Suetonio, y, tal vez, de los *Libri rerum divinarum* de Varrón. A pesar de este influjo y utilización del pensamiento pagano, Tertuliano rechazó toda la cultura pagana antigua, al escribir:

> En efecto, ¿qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos? Nuestra instrucción nos viene del pórtico de Salomón, y éste nos enseñó que debemos buscar al Señor con simplicidad de corazón. ¡Lejos de vosotros todas las tentativas para producir un cristianismo mitigado con estoicismo, platonismo y dia-

19 C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I,* 473-511. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* París, 1972.

léctica! Después que poseemos a Cristo, no nos interesa disputar sobre ninguna curiosidad; no nos interesa ninguna investigación después que disfrutamos del Evangelio. Nos basta nuestra fe y no queremos adquirir nuevas creencias.

En este párrafo hay un claro rechazo —un rechazo absoluto— de la filosofía pagana. Asegura que ya en su tiempo se dio una tendencia a teñir el cristianismo de estoicismo, de platonismo, y de dialéctica. Ataca en otro párrafo a los filósofos, al afirmar:

> ¿qué hay de común entre el filósofo y el cristiano, entre el discípulo de Grecia y el del cielo, entre el que busca la fama y el que trabaja por su salvación, entre el que teje bellos discursos y el que obra buenas acciones, entre el que edifica y el que destruye, entre el amigo y el enemigo del error, entre el que corrompe la verdad y el que la guarda y enseña? *(Apol.,* 46).

Sócrates, a quien Justino considera un cristiano, es para Tertuliano un corruptor de la juventud. También desprecia a Aristóteles *(De praescr.,* 7). Piensa Tertuliano *(De anima,* 3) que los filósofos son los padres espirituales de la herejía cristiana de los gnósticos. Esta misma idea la retomará Hipólito de Roma. A su vez, la noción de herejía en Tertuliano e Hipólito se remonta a lo escrito por Pablo en la Epístola a los colosenses (2, 8), donde el apóstol alude a una herejía de tipo gnóstico: «Mirad que nadie os engañe con filosofías y vanas falacias fundadas en las tradiciones humanas, en los elementos del mundo, y no en Cristo.»

Tertuliano, en su tratado *Sobre la idolatría,* rechaza la profesión de maestro de escuela, de profesor de literatura, y a los matemáticos, aunque acepta el estudio de la literatura.

A pesar de este rechazo frontal de Tertuliano a toda la filosofía pagana, se ve obligado a aceptar que «los filósofos a veces han pensado como nosotros» *(De anima,* 2). De Séneca[20] afirma, sin duda pensando en la moral, que «siempre es nuestro» *(De anima, 20).* El influjo de la filosofía estoica en el pensamiento de Tertuliano fue grande, aunque el estoicismo, en origen, era un sistema filosófico, panteísta, inmanen-

[20] P. Veyne, *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius,* París, 1993, III-CLXXXIV. *Íd., Séneca y el estoicismo,* México, 1995. J. Fillion-Labriolle, «La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligule et de Claude, sens philosophique et portée politique: les *Consolationes* et le *De ira*», *ANRW,* II, 36.3. G. Mazzoli, «Le *Epistulae morales ad Lucillium* di Seneca. Valore letterario e filosofico», *ibíd.,* 1823-1877. P. Grimal, «Sénèque et le Stoïcisme Romain», *ibíd.,* 1978-1992. J. M. Rist, «Seneca and Stoic Orthodoxy», *ibíd.,* 1993-2012.

tista y materialista. La concepción de Dios, su noción, así como muchos de los preceptos morales, se remontan a la filosofía estoica.

Por otra parte, los conceptos jurídicos rebrotan frecuentemente en los escritos de Tertuliano. Gracias al derecho pudo concebir las relaciones entre Dios y el hombre. Dios es el autor de la ley, es el juez que aplica la ley. El Evangelio es la ley de los cristianos: *Lex propria nostra, id est Evangelium*. El pecado se concibe como la violación de esta ley. Como tal, es culpa o *reatus* y ofende a Dios. Hacer el bien es satisfacer a Dios, porque Dios lo ordena. El temor de Dios, legislador y juez, es el principio de la salvación, *timor fundamentum salutis*. Dios encuentra satisfacción en el mérito del hombre. Aquí el autor emplea el término jurídico *promereri*. Las palabras «deuda», «satisfacción», «culpa», «compensación», se leen frecuentemente en sus escritos.

Una actitud diversa ante la filosofía y la cultura tuvo la escuela de Alejandría con Panteno, Clemente y Orígenes. Su originalidad consistió en el hecho de utilizar la especulación filosófica, y en general todo el pensamiento pagano, para sostener una religión. Algo parecido había intentado hacer el judío Filón de Alejandría en la primera mitad del siglo I con el judaísmo.

De Panteno, el fundador de la escuela desde el 180, no queda ninguna obra y poco se conoce de su pensamiento. Antes de su conversión al cristianismo fue filósofo estoico (Eus., *Hist. Eccl.*, 5, 10, 1). Clemente sucedió a su maestro[21] y varios años más tarde abandonó este cargo debido a la persecución de Septimio Severo. Murió hacia el año 215. Fue un hombre muy culto, que conocía bien la filosofía, la arqueología, la poesía, la literatura y la mitología. Clemente comprendió muy bien que la Iglesia, si quería cumplir con su misión de educar a la humanidad, tenía que asimilar la filosofía y la literatura pagana. Demostró que no había oposición entre el cristianismo y la cultura pagana. El pensamiento cristiano es para él la coronación de todas las filosofías paganas. En sus obras hay unas 360 citas de autores clásicos. En los *Stromata* o *Tapices* estudia Clemente las relaciones de la religión cristiana con la filosofía griega[22]. Defiende el autor la filosofía contra quienes piensan que no tiene ningún valor para los cristianos. En esta obra *(Strom.*, 1, 5, 28) escribe sobre el particular:

> Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil para conducir las almas a Dios,

[21] J. Quasten, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid, 1975, 619.

[22] J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998, 39-164. C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 360-383. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Londres, 1971.

pues es una propedéutica para quienes llegan a la fe por la demostración [...] Dios es [...] la causa de todas las cosas hermosas [...] de otras, secundariamente, como de la filosofía. Y ésta tal vez ha sido dada principalmente a los griegos antes de que el Señor los llame también; porque ella condujo a los griegos hacia Cristo, como la Ley a los hebreos. Ahora la filosofía queda como una preparación que pone en el camino al que está perfeccionado por Cristo.

Clemente compara la filosofía de los griegos con el Antiguo Testamento en cuanto preparación de la humanidad para la llegada de Cristo, pero nunca reemplaza a la revelación divina.

El tercer alejandrino es Orígenes[23], el mayor coloso del pensamiento cristiano anterior a Agustín y uno de los mayores metafísicos de todos los siglos. Nació hacia el año 185, y murió poco después de la persecución de Decio. Durante una primera etapa de maestro, que abarca del 203 al 231, enseñó en Alejandría. Al comienzo daba clases de filosofía, de matemáticas, de dialéctica, de astronomía, de geometría o de teología especulativa, a sus discípulos paganos y a herejes. Después se centró en la teología, la filosofía y el conocimiento de las Sagradas Escrituras. En el segundo período de su vida impartió lecciones en Cesarea de Palestina sobre dialéctica, lógica, ciencias naturales, astronomía, geometría, lógica, y teología. Orígenes obligaba a todos sus discípulos a leer las obras de todos los filósofos, excepción hecha de los que negaban la providencia divina o la existencia de Dios. Orígenes consideraba la filosofía griega como una asignatura preparatoria para el cristianismo. En carta dirigida a su discípulo Gregorio el Taumaturgo[24], le exhorta a tomar de la filosofía griega las cosas comunes a la educación preparatoria para el cristiano, de modo que lo que los discípulos de los filósofos dicen de la geometría, de la música, de la gramática, de la retórica y de la astronomía es que son siervas de la filosofía en relación con el cristianismo.

---

[23] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 385-431. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977. H. Crouzel, *Origène*, Roma, 1985. *Íd., Origène et la philosophie*, París, 1962. *Íd., Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, París, 1991. *Íd., Orígenes, un teólogo controvertido*, Madrid, 1998. Orígenes y Plotino fueron discípulos de Ammonio Saccas (sobre este personaje: Schroëder, «Ammonius Saccas», *ANRW*, II, 36.1, 493-526). Para Orígenes la filosofía era *logos* y también *bios*, como para los filósofos griegos. Para Orígenes, Plotino y Porfirio, la filosofía conllevaba una religión del espíritu. Por ello, la religión se convierte en filosofía (W. Jaëger, *op. cit.*, 79, nota 10). Jaëger aplica la misma tesis referida a los presocráticos *(La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977). Sobre Cesarea de Palestina, donde enseñó Orígenes, véase: C. M. Hopfe, «Caesarea Palaestinae as a Religious Center», *ANRW*, II, 18.4, 2412-2457.

[24] L. Leone, *Gregorio de Nissa. Vita di Gregorio Taumaturgo*, Roma, 1988.

Orígenes conocía de primera mano a Platón y a Crisipo. En sus explicaciones didácticas utilizaba a menudo citas de los pensadores clásicos. Conocía bien todas las corrientes religiosas y filosóficas de su época. Según Porfirio (Eus. *Hist. Eccl.*, 6, 10, 6-9):

> «Efectivamente, habiendo sido oyente de Ammonio, el cual en nuestros tiempos ha sido el que más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias, pero en lo que atañe a la recta orientación de la vida emprendió un camino contrario al de Ammonio.
>
> »Efectivamente, Ammonio era cristiano y sus padres lo educaron en las doctrinas cristianas, pero cuando entró en contacto con el pensar y la filosofía, inmediatamente se convirtió a un género de vida conforme a las leyes. Orígenes, en cambio, griego y educado en las doctrinas griegas, vino a dar en la temeridad propia de los bárbaros. Dándose en ellas se corrompió él y corrompió su dominio de las ciencias. En cuanto a su vida, vivía como un cristiano y en contra de las leyes. Por lo que hace a sus opiniones acerca de las cosas y de la divinidad, pensaba como griego e introducía lo griego en las fábulas extranjeras.
>
> »Porque él vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios de los griegos y la acomodó a las Escrituras judías.»
>
> Esto dice Porfirio en el libro tercero de los que él escribió *Contra los cristianos*. Dice la verdad en lo que atañe a la educación y a la múltiple sabiduría de Origenes...

El método de enseñanza usado por Orígenes era el seguido en las escuelas griegas de filosofía, y en las enseñanzas de Plotino. Los Padres Capadocios, grandes admiradores de Orígenes, siguieron el método de enseñanza de éste. Él y Clemente prestaron especial atención a la gnosis[25], que era una corriente de pensamiento rival del cristianismo. La

---

[25] A. Orbe, *Cristología gnóstica, I-II*, Madrid, 1976. *Íd., Estudios sobre la teología cristiana primitiva, I*, Madrid-Roma, 1994, 454-490. J. Alvar *et al., Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995, 197-223. A. Piñero, A. Monserrat y F. García Bazán, *La Gnosis. Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi, I-III*, Madrid, 1995-2000. L. Rudolf, *Gnosis*, Edimburgo, 1983. C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 252-279. K. Jonas, *La religion gnostique*, París, 1978. H. C. Puech, *Enquête de la Gnose, I. La Gnose et le Temps*, París, 1978. *Íd., Enquête de la Gnose, II Sur l'Évangile selon Thomas*, París, 1978.

gnosis de los alejandrinos diverge de los sistemas de Basílides o Valentino[26], pero es un intento de satisfacer los deseos de «conocimiento» *(gnosis)* de sus contemporáneos de forma legítima. Esta corriente gnóstica deriva en buena parte de la filosofía griega, y la oponen al gnosticismo oriental. Plotino se oponía también a los gnósticos.

Hipólito de Roma[27] murió mártir en el año 235. Fue el último escritor eclesiástico de Roma que usó la lengua griega. Conocía bien la filosofía griega desde los comienzos hasta su tiempo, así como los misterios griegos. En el prólogo a los *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías*, atribuida, aunque con dudas, a Hipólito de Roma, asienta el criterio de que los herejes son ateos. Prueba que sus doctrinas las sacaron de la sabiduría de los griegos, de los autores de los sistemas filosóficos, de los pretendidos misterios y de las divagaciones de los astrólogos. Expone en primer lugar las opiniones emitidas por los filósofos griegos, para demostrar que son más antiguas que las herejías. Compara cada herejía con un sistema filosófico. Los principios de la filosofía natural fueron señalados primero por los griegos, y de ellos se tomaron después. El libro I es un resumen bastante pobre de la filosofía de los griegos, utilizando fuentes secundarias, de escaso valor. Los libros II y III, perdidos, tratan de los misterios y de la mitología griega y bárbara. Los libros V-IX relacionan cada una de las 33 sectas gnósticas con un sistema filosófico griego enunciado en la primera parte. Esta obra depende del *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon[28] (120-200), maestro de Hipólito. Ireneo en su tratado refuta toda herejía gnóstica, comenzando por la de los valentinianos; a continuación trata de los orígenes de la gnosis, partiendo de Simón el Mago, para pasar a los cabecillas de las distintas sectas gnósticas: Basílides, Carpócrates, Cerinto, los nicolaítas, los ebionitas, Cerdón, Marción[29], Taciano y los encratitas. Ire-

---

[26] A. Orbe, *Estudios Valentinianos I-V*, Roma, 1955-1956.

[27] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 338-356. VV. AA., *Ricerche su Ippolito*, Roma, 1977 y 1989 (respectivamente volúmenes I y II).

[28] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 325-337. A. Rousseau y L. Dontreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, París, 1979 y 1982. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, París, 1960. E. Bellini, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milán, 1981. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo, I-II*, Madrid, 1982. *Íd., Teología de San Ireneo, I-III*, Madrid-Toledo, 1985-1988. *Íd., Espiritualidad de San Ireneo*, Roma, 1989.

[29] A. Orbe, *Estudios sobre la teología..., op. cit.*, 637-846. A. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, 1985. Este autor considera el gnosticismo como una helenización profunda del cristianismo. Son pensadores creadores y originales, deseosos de presentar el cristianismo como la religión perfecta. Su interpretación difiere de aquella

neo e Hipólito de Roma defienden la teoría de que el gnosticismo es una contaminación de cristianismo con la filosofía griega.

Arnobio de Sicca[30] fue profesor de retórica (Hier., *Chron. ad ann.*, 253-257). En su *Adversus nationes* utiliza como fuente a Platón en catorce ocasiones, en dos a Aristóteles, Sófocles, Mnaseas de Patara, Mirtilo y Posidonio. Cita un pasaje de los *Orphica* y alude al Hermes Trimegisto. Arnobio adopta como doctrina de Jesús el mito del *Timeo* platónico.

El apologista Lactancio[31], retórico en Nicomedia de Bitinia *(Inst. Div.*, 5, 2, 2), señala en el libro tercero de su obra titulada *Instituciones divinas* que la falsa filosofía es la fuente de los errores. Utiliza en esta obra principalmente los escritos de Cicerón y de Virgilio, también los *Oráculos Sibilinos.*

Basilio, Gregorio Nacianceno y la cultura pagana

Por tanto, cuando Gregorio Nacianceno habla del rechazo que había en su tiempo a la cultura pagana, este fenómeno tenía una larga tradición; en el cristianismo igualmente se dio la asimilación literaria y filosófica.

Comienza Gregorio Nacianceno a señalar la educación de Basilio desde su mocedad *(Or.*, 43, 12). La primera instrucción la recibió Basilio de su padre, que era maestro de retórica en Neocesarea. La retórica era una disciplina obligada en la formación de todo joven que preten-

---

de los escritores eclesiásticos. Hoy día se cree que es un fenómeno mucho más amplio y sincrético y que no se trata de una simple herejía cristiana, ni de sólo un producto de los focos anticristianos. Sobre la helenización del cristianismo primitivo: R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions*, París, 1969, 115-148. La helenización y la asimilación de la cultura clásica son obra fundamental de la escuela de Alejandría, sobre la cual existe una extensa bibliografía, de la que recordamos algunas referencias fundamentales: J. Danielou, *Message évangélique et Culture héllenistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai, 1961. C. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México-Barcelona, 1983. M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Paris, 1957. H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origens*, Oxford, 1966. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, París, 1962. M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, 1990. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bolonia, 1972.

[30] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., I*, 557-562. S. Colombo, «Arnobio Afro e i suoi libri *Adversus Nationes*», *Didaskaleon*, 3, 1930, 1-124.

[31] C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit., I*, 564-573. E. Heck, «Laktanz und die Klassischen», *Philologus*, 132, 1988, 160-179. P. Monat, «Lactance et Ciceron», *REL*, 58, 1975, 248-267. R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford, 1978. J. Fontaine y M. Perrin (eds.), *Lactance et son temps*, París, 1978.

diera adquirir una cultura superior. La educación de Basilio era doble: en la virtud y en la elocuencia. El joven Basilio recibió formación cristiana y al mismo tiempo una amplia instrucción cultural. Terminada esta etapa elemental partió Basilio para Cesarea, ciudad donde había nacido su madre, y frecuentó la escuela hasta la muerte de su padre, acaecida en 342 *(Or.,* 43, 6, 13), escuela en la que perfeccionó la elocuencia. Con este motivo Gregorio Nacianceno hace en su *Oratio* 43 un elogio de Cesarea, parecido al que trazó Basilio en su carta 6 al maestro Sofronio: «Ciudad ilustre, que después es también mía, pues ha sido guía y maestra también de mi elocuencia, capital de la elocuencia no menos que las ciudades que domina, sobre las que ejercita su dominio. Si alguno la privase de la fuerza de su palabra, le hubiera quitado lo que tiene de más precioso y más característico.» La elocuencia era entonces la enseñanza más necesaria para triunfar en la vida eclesiástica y en la civil. Añade el autor que «todas las ciudades de origen antiguo, no reciente, tienen algo de que enorgullecerse, por leyendas o por lo que se puede ver en ellas. Cesarea se distingue por la elocuencia, como seña de identidad cultural, que se opone a la fuerza de las armas o a la violencia de los espectáculos teatrales». Gregorio Nacianceno exalta las dotes naturales de su amigo, ya en Cesarea, donde fue orador, antes de frecuentar las enseñanzas de los sofistas, filósofo entre los filósofos, y sacerdote antes de serlo en la realidad. Fue bien recibido por sus maestros, por intentar igualarlos y por sobrepasar en dotes a todos sus compañeros. Demostró a todo el mundo un saber superior a lo corriente a sus años y un alto rigor moral. Puntualiza el escritor que la elocuencia era para Basilio un accesorio desde el momento en que se servía de ella para la filosofía, es decir, para buscar la sabiduría, y era un instrumento necesario para expresar su pensamiento. Se dedicaba Basilio preferentemente a la práctica de la filosofía.

De Cesarea partió Basilio para Bizancio *(Or.,* 43, 7, 14), que era la primera ciudad en todo el Oriente, y famosa por los sofistas y por los filósofos eminentes que enseñaban allí. Basilio los frecuentó. Por aquellos años se encontraba Libanio en Constantinopla, y también Temistio. Libanio era rétor y sofista, pagano, nacido en 314 en Antioquía, capital de Siria. En Atenas Basilio y Gregorio Nacianceno estudiaron retórica en la escuela del africano Diofanto. Libanio enseñó en Constantinopla. Sus lecciones las pudo seguir, probablemente, Basilio. A continuación pasó Libanio a Nicomedia, y finalmente a Antioquía a partir del año 354, ciudad donde murió en el año 393 o 394, y donde tuvo contacto con Anfiloquio de Iconio, íntimo amigo de los tres capadocios y obispo metropolitano de la nueva provincia de Licao-

nia[32]; con Teodoro de Mopsuestia —monje, abogado y obispo, representante más típico de la escuela exegética de Antioquía y el primero que aplicó la crítica literaria a la solución de los problemas textuales, y comentarista de los libros bíblicos[33]—, y con Juan Crisóstomo —de quien el maestro fue un gran admirador (Soz., *Hist. Eccl.*, 8, 2, 2) aunque el discípulo refutó la *Oratio* 60 de Libanio y en los veintiún discursos sobre las estatuas trató el problema de modo diferente a su maestro[34] *(Or.*, 19-28) (Soz., *Hist. Eccl.*, 8, 2, 5).

Basilio conservó un grato recuerdo de su maestro Libanio, al que escribió varias cartas *(Ep.* 335-346, 358), en las que recomienda a unos jóvenes de Capadocia. Se conservan veinticinco cartas (335-359), que son la contestación de Libanio. La belleza del estilo literario de Basilio es alabada por Libanio (Lib., *Ep.*, 338), estilo superior al del maestro, y que debió de adquirir siendo alumno del entonces retórico de Antioquía.

Basilio y Libanio eran dos excelentes representantes de dos mundos encontrados, el pagano y el cristiano, que no dudaban en mantener una buena amistad por encima de las creencias. Es significativa esta relación de algunos líderes cristianos del Bajo Imperio con intelectuales paganos de gran altura, como Libanio, comprometidos con la defensa del paganismo. Libanio escribió una obra en defensa de los templos paganos en el año 390, además de ser amigo personal de Juliano. Esta relación es tanto más digna de notar después de que Celso lanzara en 177 el primer ataque de un intelectual contra el cristianismo, al que Orígenes contestó unos setenta años después[35], y de que Porfirio, algo más tarde del 270, publicase el devastador *Contra los cristianos*, donde ataca a fondo a Jesús, a Pablo, a Pedro, los Evangelios y las ideas claves del cristianismo.

Temistio (317-388), que era filósofo y retórico en Bizancio, redactó una paráfrasis de la mayoría de los escritos de Aristóteles. Se han per-

[32] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit., II*, 189-190.

[33] *Ibíd.*, 201-207.

[34] *Ibíd.*, 209-231. J. C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, I-II*, Múnich, 1923-1930. A. González Blanco, *Sociedad y economía en el Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.

[35] D. Ruiz Bueno, *Orígenes, Contra Celso*, Madrid, 1967. M. Borret, *Origène. Contre Celse, I-IV*, París, 1968-1969. M. Frede, «Celsus philosophus platonicus», *ANRW*, II, 36.7, 5183-5213. Sobre la relación entre cristianismo y paganismo véase: R. Lane Fox, *Pagani e Cristiani*, Bari, 1991. F. Théleman, *Païens et Chrétiens au IVe siécle. L'apport de l'«Histoire Ecclesiastique» de Rufin d'Aquilée*, París, 1981. A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Chistianity in the Fourth Century*, Oxford, 1983 (hay traducción en español).

dido sus comentarios a Platón. En contra de las ideas de los neoplatónicos él tiene como meta importante de la filosofía la actividad en la política. Se conservan treinta y tres discursos, la mayoría pronunciados delante de los emperadores, referentes a sucesos políticos; los restantes versan sobre temas filosóficos y éticos. Su modelo era Juan Crisóstomo, y sus ideas carecen de originalidad, aunque su estilo es trabajado.

Las familias cristianas no tenían dificultad en enviar a sus hijos a estudiar a escuelas paganas, con tal de que obtuvieran una educación literaria óptima, aunque desde antiguo hubo escuelas regentadas por maestros cristianos, como las de Justino, y algunas de Alejandría, con Panteno, Clemente, y Orígenes, donde acudían cristianos varones y hembras, herejes y paganos. Lo mismo puede decirse de las regentadas por Arnobio de Sicca y por Lactancio.

Gregorio Nacianceno *(Or.,* 43, 8, 23) señala las materias que se estudiaban en Atenas. En primer lugar la elocuencia, la retórica, la gramática,

> que vuelve griega la lengua y organiza la narración, se ocupa de la métrica y pone regla a la composición poética. La filosofía que se dirige a lo alto, sea en la parte práctica, sea en la teorética, sea en la que se ocupa de la demostraciones lógicas, de las antítesis y de las controversias, que llaman dialéctica, al punto de ser más fácil encontrar la salida de un laberinto del que es posible huir, de los lazos del discurso en caso de necesidad.

También Basilio se dedicó al conocimiento de otras materias, como la astronomía, la geometría y las proporciones numéricas, lo suficiente para no ser acosado por los expertos en religión. Igualmente se dedicó a la medicina, que es fruto de la filosofía y de la laboriosidad. En el texto anterior Gregorio Nacianceno señala las disciplinas en las que descolló Basilio durante su educación. Esta formación era la tradicional, semejante, como ya se indicó, a la impartida por Orígenes o por Plotino. Sin embargo, Basilio concedió importancia a la instrucción en la ética, disciplina en la que los que le conocieron le consideraban superior al famoso Minos y a Radamanto, a los que los griegos juzgaron dignos de estar en los Campos Elíseos, recordados por el geógrafo griego Estrabón (3, 2, 12), copiando a Homero:

> En cuanto a vos, Menelao, los inmortales os conducirán a los Campos Elíseos, en los confines mismos de la tierra, donde reina el rubio Radamanto, donde los humanos gozan de una vida feliz, al abrigo de la nieve, de la escarcha y de la lluvia, y desde donde el señor del Océano se levanta con el soplo armonioso y refrescante del

Céfiro [...] Allí vi a Minos, el noble hijo de Zeus, que con su cetro de oro en la mano administraba justicia a los muertos.

Descripciones parecidas se leen en los libros que algunos Padres juzgan más antiguos que la filosofía pagana, como la *Cohortatio ad graecos*, obra probablemente escrita en el siglo III donde se afirma que Moisés y los profetas hebreos eran anteriores a los filósofos griegos. Ya Justino antes, en su *Apología I* (44, 8-10), asentó el criterio de que los filósofos y poetas griegos dijeron muchas verdades, recibidas de los profetas.

Gregorio Nacianceno ha dejado algunas pinceladas interesantes sobre la vida estudiantil en Atenas *(Or.*, 43, 6, 15). Los estudiantes más insensatos tenían una manía por la sofística, que dominaba no sólo a los jóvenes de origen oscuro y desconocido, sino también a los nacidos nobles, de modo que formaban una multitud confusa, que debilitaba a la juventud, no sabiendo frenar sus impulsos. Es interesante este dato aportado por Gregorio sobre el interés de todo tipo de jóvenes por la sofística, sin duda siguiendo una tradición que arranca de dos siglos antes. En realidad la sofística en esta época era una filosofía pasada de moda, desde la aparición del neoplatonismo, con obras tan fundamentales como las *Enéadas* de Plotino (205-270)[36], que abrió escuela en Roma, de gran influencia sobre el cristianismo. Plotino era célebre por la amplitud de sus conocimientos, por la profundidad de su pensamiento, por su filantropía y por su ascetismo, profundamente influido por las ideas de Platón, de Aristóteles y de los estoicos, muy contrario a las corrientes gnósticas y a sus seguidores.

Como punto de comparación de la educación recibida por los dos capadocios es ilustrativa la figura de Plotino, cuya biografía es bien conocida por haber sido escrita por uno de sus discípulos, el gran Porfirio *(Vida de Plotino)*. A los ocho años acudía a la escuela de gramática. A los veintiocho años se interesó por la filosofía con los más prestigiosos maestros de Alejandría. Ammonio Saccas fue el que le imprimió una huella más profunda en su filosofía —no en vano frecuentó sus clases durante once años—, interesándose por el pensamiento de los persas y de los indios, motivo por el cual acompañó a Gordiano en su campaña contra Persia[37]. A los cuarenta años, en 244, marchó a Roma. Plotino animaba a sus discípulos a investigar por sí mismos. Algunos de ellos, como Amelio

---

[36] J. Igal, *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*, Madrid, 1983; *íd., Plotino: Enéadas III-IV*, Madrid, 1985. J. Bussanich, «Mystical Elements in the Thought of Plotinus», *ANRW*, II, 36.7, 5320 y sigs. D. A. Dombrowski, «Ascetian as Athletic Traisung in Plotinus», *ANRW*, II, 36.1, 701-712.

[37] También Panteno, el fundador de la escuela de Alejandría, marchó a la India.

(discípulo también de Lisímaco), frecuentaron las clases de Plotino durante veintitrés años, del 246 al 269, permanencia prolongada que dice mucho en favor de la calidad de Plotino como profesor. Un paralelo anterior, alejado en el tiempo pero significativo, es el caso de Aristóteles, que durante veinte años estuvo en la Academia de Platón. Porfirio, con treinta años, se unió a la escuela de Plotino, que contaba por entonces cincuenta y nueve años. Él había escrito ya veintiún tratados. Porfirio se mantuvo seis años junto al maestro, durante los cuales escribió otros veinticuatro tratados, y posteriormente cinco más. Plotino fue muy prolífico escribiendo, igual que las grandes figuras intelectuales del cristianismo como Orígenes, Clemente, Basilio y Gregorio. Entre los alumnos más asiduos de Plotino estaban Amelio, nacido en la Toscana; los médicos Paulino de Escitópolis y Eustoquio de Alejandría; Zotico, crítico y poeta; Zeto, originario de Arabia, médico a quien Plotino procuró frenar sus inclinaciones políticas. También oyeron las enseñanzas de Plotino muchos senadores, entre los que destacaron por su interés por la filosofía Marcelo Orroncio, Sabinilo y Rogatiano, que renunció a sus posesiones, a sus servidores y a su puesto, y vivía a salto de mata; o bien Serapión de Alejandría, retórico; a los que hay que añadir, por su gran capacidad intelectual y de trabajo, al mencionado Porfirio. No faltaron mujeres que asistían como discípulas de Porfirio, interesadas por la filosofía. Entre ellas es posible mencionar a Gémina, a su hija Anficlea, y a muchos varones y damas de la más alta nobleza, que venían con sus hijos o los traían para encomendarlos a su custodia. Las clases de Plotino, al igual que las de Orígenes, atraían a oyentes de la más variada procedencia, también mujeres.

Las grandes figuras intelectuales enseñaban a las elites, pero también éstas, al más alto nivel, podían servirse de los servicios de estos maestros como diplomáticos. Orígenes fue llamado por el gobernador de Arabia y visitó en Antioquía a Julia Mamea, madre del emperador Alejandro Severo; y en el año 231 fue llamado por el obispo de Acaya y marchó a Atenas a refutar a un grupo de herejes.

Plotino enseñó en Roma durante veinticuatro años, desde el 244 al 269. Contó con opositores como Olimpio de Alejandría, al igual que Justino en Roma. En la clase de Plotino se leían los ensayos de los platónicos Severo, Gayo, Ático, de los pitagóricos Numenio y Cromo, y de los peripatéticos Aspasio y Alejandro de Afrodisias, así como de otros autores cuyas obras cayeron en sus manos[38], todos ellos de fina-

[38] Leer a los grandes teóricos del pensamiento era también una práctica que se llevaba a cabo en la escuela de Orígenes, donde los alumnos leían las obras de Longino.

les del siglo II o de comienzos del siguiente. Porfirio puntualiza que conocía los teoremas de la geometría, las reglas aritméticas, la mecánica, la óptica, la música, etc., pero que no estaba capacitado para desarrollar estas ciencias. Plotino se ocupó del calendario, de los astros, estudió los horóscopos para refutarlos, al igual que los tratados gnósticos. Clemente y Orígenes, al contrario, simpatizan con el gnosticismo cristiano. Gentes llegadas desde Grecia acusaron a Plotino de plagiar las doctrinas de Numenio y del estoico-platónico Trifón, al que Amelio refutó. A Plotino no le faltaron los enemigos. Tenía facilidad de expresión, así como para condensar y escribir con precisión sus ideas. Sus escritos estaban entreverados de doctrinas estoicas, peripatéticas, así como de fragmentos de la metafísica aristotélica.

Al igual que Orígenes, Basilio o Gregorio, también Plotino llevaba una vida ascética y estableció una relación estrecha entre filosofía y espiritualidad y con la divinidad. La educación de Porfirio arroja luz sobre el modelo de formación de otras épocas y otros lugares, como nos interesa recordar ahora a propósito de Basilio y Gregorio. Posiblemente Plotino fuera oyente de Orígenes en Cesarea, después del año 231. Pasó luego a Atenas, ciudad en la que tuvo por maestros al gramático Apolonio, al geómetra Demetrio, y principalmente al filólogo y crítico Longino, quien proporcionó al alumno una sólida formación filológica y filosófico-platónica. Porfirio (233-304)[39], con su *Filosofía de los oráculos,* apuntaló las enseñanzas del paganismo.

Jámblico (250-330), discípulo de Porfirio y del peripatético Anatolios, fue el fundador de la escuela siria del neoplatonismo, autor de diez libros, de los que sólo se conservan cinco, de enseñanzas de orientación pitagórica, y de un libro sobre los misterios. Siguió una interpretación alegórica de la filosofía neoplatónica. Insistió en la necesidad de profundizar en la ética religiosa. Su pensamiento fue determinante en el emperador Juliano.

Gregorio Nacianceno compara la situación de los estudiantes con lo que sucedía en las carreras de caballos en el circo, donde la multitud «salta, grita, lanza al cielo polvo, hace ademán de sujetar las riendas, azota el aire, se acerca a los caballos, con la dita como si fuera una fusta, se abraza, cambia de lugar sin tener motivos, está dispuesta a

[39] G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio,* Milán, 1996. D. A. Dombrowski, «Porphyry and Vegetarianism: A contemporary philosophical approach», *ANRW,* II, 36.2, 774-791. S. K. Strange, «Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the Categories», *ibíd.,* 955-974. K. Corrigan, «Amelius, Plotinus and the Porphyry in Being, Intellect and the One. A Reappraisal», *ibíd.,* 978-993.

cambiar entre sí los cocheros, los caballos, los establos y los árbitros de la competición»[40]. No se puede trazar mejor ni en menos palabras el clima del circo. Gregorio lo compara con la situación estudiantil en Atenas. El escritor cristiano no ha encontrado un símil mejor y más realista.

Describe el amigo de Basilio *(Or.,* 43, 7, 16) las novatadas a que eran sometidos los estudiantes recién llegados. Los veteranos los acaparaban, y los novatos se ponían en sus manos por propia voluntad o forzados. Este proceder era típico del ambiente de Atenas y era mitad serio, mitad jocoso. La primera medida que se tomaba *(Or.,* 43, 7, 6) consistía en conducir al recién llegado hasta la casa de algún conocido, un amigo, un pariente, un ciudadano, o uno de los que destacaban en el arte de la sofística. Se entablaba una especie de juego de intercambio de preguntas ingeniosas y comprometidas, del que el novato debía salir bien. De resultar airoso se le admitía en el círculo de los más espabilados, de los cabecillas, de modo que esa prueba determinaba sus compañeros futuros y se evaluaban en cierta medida también sus capacidades. Algunos mostraban indolencia, otros eran despiertos e inteligentes, groseros o astutos, capaces de no amilanarse ante las burlas ni asustarse. Las amenazas, más que para llevarlas a la práctica, eran sólo bravuconadas de los más veteranos, aunque posiblemente alguna broma sobrepasara los límites del buen gusto.

A continuación se formaba una comitiva que atravesaba el ágora. Este cortejo a través del centro de la vida ciudadana de Atenas tenía como finalidad dar a conocer a los ciudadanos al recién llegado, acompañándole la procesión según la costumbre seguida por los personajes más importantes. Creemos que este acto tenía también mucho de farsa. La procesión se hacía de la siguiente manera. Los que se encargaban de abrir la calle al joven, dispuestos en doble fila, a intervalos regulares, desfilaban delante de la comitiva hasta el baño. Cuando se aproximaban, gritaban desaforadamente y saltaban como si estuvieran endemoniados. Se ordenaba a gritos no avanzar, sino pararse, porque el baño no lo podía recibir. Al mismo tiempo golpeaban los picaportes de la puerta. Después de haber asustado al joven con el alboroto, le permitían entrar y a la salida del baño le acogían como uno de ellos, con la misma dignidad. Magníficamente describe Gregorio Nacianceno las bromas a que se sometían a los estudiantes recién llegados. Las bromas eran molestas, incluso humillantes. La parte más agradable de este rito

[40] A. Cameron, *Circus Factiones,* Oxford, 1976.

consistía en que los que habían causado estas molestias se retiraban inmediatamente de la bulla y concluía la novatada, que venía a ser una especie de rito de iniciación. Basilio —puntualiza su amigo íntimo— se encontraba con él en Atenas, y fue enseguida muy estimado por los compañeros y la mayoría de las gentes. Por ello fue el único forastero llegado a Atenas que pudo zafarse de estas bromas por las que pasaba todo el mundo, por ser juzgado digno de los honores superiores que sólo se otorgaban a unos pocos.

En este momento comenzó la amistad entre Basilio y Gregorio. Entre los estudiantes había profundas envidias, como lo indica el episodio sucedido a Basilio *(Or.,* 43, 7, 17). Por aquel tiempo algunos familiares y amigos unos propios, otros de su padre, y otros pertenecientes a una asociación que por casualidad se encontraba en la misma escuela, se acercaron a él con el pretexto de buscar su amistad. En realidad le envidiaban, y le hicieron preguntas enrevesadas a modo de desafío, más que para razonar junto a él. Intentaron doblegarlo al primer asalto, conociendo ya la noble índole del joven, mofándose de la fama que tenía Basilio de nobleza de espíritu y de cuna. Era intolerable para ellos el hecho de que vistiera el manto antes que su interlocutor, puesto que esa prenda era un distintivo de los intelectuales de profesión. Molestaba más aún que fuera un forastero y un recién llegado.

Se describen en este párrafo las envidias y rencillas que surgían entre los estudiantes. A los más veteranos les molestaban sobremanera los éxitos inmediatos de los jóvenes. Era un fenómeno frecuente en las escuelas. Los investigadores que han examinado el texto comentan que la presencia de armenios en la Academia de Atenas podía responder al hecho probable de que en Atenas se enseñara la lengua armenia. Quizás fuera impartida por Proeresio, un sofista que durante cuatro años fue maestro de Basilio, de Gregorio, de Juliano, y que había sido alumno de Libanio en Atenas. Era un excelente orador, como se desprende del hecho de que a su paso por Roma, entre los años 340-347, Constante le llamó a la Galia para nombrarlo *magister militum.* El senado le dedicó una estatua por su elocuencia.

Proeresio abandonó la enseñanza cuando Juliano prohibió que se impartiera docencia a los cristianos. Su oponente en Atenas fue Imerio, con el que competía en oratoria. Imerio era un sofista nacido en Prusia de Bitinia e hijo de un afamado retórico. Enseñó en Atenas, y entre sus alumnos contó con Basilio, Gregorio y Juliano. Conocidos estos buenos maestros no ha de extrañar que Basilio y Gregorio adquirieran una buena arte oratoria, si bien en este caso orientada hacia la religión.

Por causa de los enfrentamientos dialécticos con Proeresio, Basilio abandonó Atenas, y sólo regresó tras la muerte de aquél. Algunos fragmentos de las *Orationes* de Proeresio recuerdan directamente versos líricos de Safo, de Alceo, de Anacreonte y de otros poetas. La impronta de su formación fue profunda en Gregorio, que salpicó sus *Orationes* de citas y anécdotas mitológicas del acervo clásico. Leyendo los discursos y las homilía de Gregorio se percibe claramente su formación clásica, pues cita perfectamente a Homero, a Hesíodo, a los poetas trágicos, a Píndaro, a Aristóteles, a los oradores áticos, a los modernos alejandrinos, y también a Plutarco, a Luciano de Samosata y a los escritores de la segunda sofística. Todo ello indica una profunda formación intelectual en los años de estudiante en Atenas. En ese aspecto Gregorio sobrepasa a Basillo y a Gregorio de Nisa, en cuya teología mística es evidente el influjo de Platón[41].

Gregorio Nacianceno acude con frecuencia a las obras de Platón, aunque sus escritos, al contrario de lo que sucede con Gregorio de Nisa, no son filosóficos. Juan Crisóstomo, por su parte, alcanzó la brillantez de su oratoria exuberante en la escuela de Libanio. Gregorio, en su carta a Nicóbulo, expone su teoría retórica, sin duda lograda en las escuelas de Atenas, sobre el arte epistolar. En sus cartas imita el estilo familiar y personal de la correspondencia de Aristóteles, cartas que estaban escritas, como las de Plinio, para ser leídas en público. El conocimiento y uso de las leyendas y mitos del mundo clásico fueron también grandes. Baste recordar que en los pocos párrafos destinados a la escuela de Atenas, manejados en este trabajo, de la *Oratio* 43 se encuentran referencias a Aquiles que perseguía veloz a Héctor *(Il.*, 22, 188), al parangón entre Ciges y Midas, hombres riquísimos y felicísimos, como comentan C. Crima y Chiara Sani en su nota a Imerio, *Or.*, 17, 1 y sigs.; a la fecha del sacerdote de Apolo; a Abaris el hiperbóreo; al argivo Pegaso; a parejas de amigos como Orestes y Pílades; a los gemelos Moliones y a la Quimera.

El incidente de Gregorio y Basilio con los armenios sirvió para que acrecentaran su amistad. Los armenios *(Or.*, 43, 7, 18) se alejaron sin conseguir sus propósitos, se indignaron con Gregorio y le acusaron por su temeridad, de tal modo que se le declararon hostiles, acusándole de traidor no sólo en las relaciones con ellos, sino también con Atenas,

---

[41] J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituale de Saint Grégoire de Nysse*, París, 1954. H. J. Blumenthal y R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Londres, 1981.

vencida en la primera prueba y desacreditada por uno solo. Basilio, al contrario, estaba muy satisfecho.

Disputas como la narrada por Gregorio Nacianceno debían de ser frecuentes en los centros donde se daban cita estudiantes procedentes de distintas partes del Imperio que formaban una piña y competían con sus vecinos. Gregorio traza en este párrafo un cuadro muy vivo y realista del clímax espiritual de la escuela de Atenas. Los lazos de amistad entre los jóvenes estudiantes de la misma región se estrechaban, pues tenían los mismos intereses culturales. En el caso del tándem formado por Basilio y Gregorio, era el interés por la filosofía, que en los escritores cristianos consistía en una contemplación de la realidad divina, al mismo tiempo práctica, pues les llevaba al ascetismo. Esta filosofía tenía como meta el alejamiento de las pasiones humanas y consagrarse a las cosas divinas *(Or.,* 43, 7, 18).

Gregorio de Nisa puntualiza en qué consistía la íntima amistad de los dos amigos: en ser uno para otro, en ser compañeros de casa, de mesa, en estar íntimamente unidos, en tener la misma meta y los mismos deseos. La pareja Basilio-Gregorio no parece que tuviera mucho interés por el cuidado del cuerpo y los ejercicios físicos, que eran parte integrante de la *paideia* griega, juzgando que este aspecto de la formación carecía de importancia por ser el cuerpo caduco. Esta falta de interés por lo corporal no debía de ser frecuente entre los estudiantes de Atenas. No hay que olvidar que la *Oratio* 43 es un elogio fúnebre de un gran líder y obispo cristiano, y que se alaba su virtud, y por lo tanto, muy posiblemente, se exagera mucho.

Gregorio *(Or.,* 43, 7, 20) recuerda con nostalgia los años pasados en compañía de Basilio en Atenas. El mismo sentimiento tendrían todos los jóvenes estudiantes. Era una etapa alegre, despreocupada, decisiva en sus vidas, un tiempo que jamás recuperarían. El escritor cristiano recuerda aquel período como tantos otros, con melancolía, que sabe transmitir bien gracias a su verbo ágil y su elocuencia, tan necesaria para la vida práctica, como indica Gregorio. Ambos amigos se esforzaban en pulir su oratoria, pero no eran rivales, sino que se estimulaban mutuamente con vistas a la autosuperación, sintiéndose cada uno orgulloso de los triunfos del otro. Conformaban sus vidas con los preceptos del Señor.

Gregorio divide a los compañeros de escuela en dos grupos, unos eran atrevidos y combativos, y otros pacíficos. De estos últimos obtuvo un gran provecho. Gregorio puntualiza que entre los estudiantes se daban a partes iguales el vicio y la virtud. En Atenas había, pues, estudiantes de todo tipo. Gregorio precisa que en Atenas enseñaban maestros cristianos y paganos.

Los estudiantes recibían diversos apelativos, derivados de su padre, de su procedencia, de sus costumbres y de sus actividades. Unos eran paganos y otros cristianos, no sólo de nombre sino de práctica. Los cristianos estaban orgullosos de serlo. Para unos estudiantes, prosigue Gregorio, la permanencia en Atenas era ruinosa espiritualmente, por darse allí, más que en el resto de Grecia, una abundante riqueza de la que era difícil no participar en la alabanza. Se han interpretado estas líneas como una alusión al paganismo reinante en la ciudad y sin duda en la Academia, pues a continuación menciona el autor la naturaleza falsa y engañosa de los dioses generalmente admirados.

Basilio y Gregorio terminaron su estancia en Atenas fortalecidos en su fe, como suele suceder cuando se encuentra uno mezclado entre grupos religiosos de diferente signo. Gregorio *(Or.,* 43, 7, 22) escribe que ambos amigos cristianos alcanzaron gran prestigio ante sus maestros y compañeros y también entre los habitantes de Grecia, principalmente entre los más sensatos. El prestigio de los maestros hacía que en otras ciudades hubiera un verdadero interés en conocerlos, y los intelectuales o estudiantes avanzados iban a visitarlos. De vuelta a sus ciudades, el prestigio de los maestros atenienses, pues, se acrecentaba. Así sucedió con los dos amigos, Basilio y Gregorio, cuya fama estaba bien asentada entre los estudiantes y profesores. La amistad de estos dos hombres la compara este último a la que mantenían Orestes y Pilades, o a la de los gemelos Moliones, que quedó en la historia de Grecia como proverbial.

Gregorio *(Or.,* 43, 7, 24) considera que la educación recibida en Atenas era la más completa posible en su tiempo, cuando decidió abandonar la ciudad en el año 358. El día de la partida se pronunciaban dos discursos, con palabras de buen viaje, con invocaciones, lamentos, abrazos y lágrimas. Era el punto final de una etapa de formación fructífera. El que marchaba pronunciaba unas palabras de despedida, y otro le replicaba deseándole lo mejor. La tristeza se acrecentaba al tomar conciencia de que, además de separarse de sus amigos, había que abandonar Atenas. Gregorio describe un espectáculo que suscitaba compasión, y que merece la pena recordar: amigos, coetáneos y maestros insistían en la inconveniencia del abandono, de la partida por el motivo que fuese. Unas veces insistían, otras suplicaban y otras persuadían. Todos estaban tristes. Gregorio retrata bien al describir estas escenas cómo afloran los sentimientos humanos de los que participaban en ese acto. También señala el gran prestigio de que gozaba Basilio y la profunda tristeza y soledad en que quedó sumido Gregorio.

Tales son a grandes rasgos los recuerdos de la estancia en Atenas de Gregorio, de las enseñanzas recibidas, de los maestros, de los condiscípulos, de sus novatadas, de las envidias de los diferentes grupos de estudiantes, de su amistad con Basilio y de la despedida de la Academia.

Cuando el futuro emperador Juliano y Basilio fueron a estudiar a Atenas, tenían una buena preparación humanística, y aun así acudieron allí para perfeccionarla. Se conoce bastante bien la vida intelectual de Constantinopla, que visitaron Juliano y Basilio[42]. Se habían instalado escuelas en los espléndidos locales de la Basílica, así como una biblioteca que llegó a ser una de las más importantes del mundo. Juliano, siendo ya emperador, la agrandó. Basilio y Juliano debieron de pasar muchas horas en ella. Conocerían a los copistas de textos, a los comentaristas de Homero y de Heródoto, los escritos de Crisipo, de Zenón, de Cleantes, etc. Juliano oyó clases de gramática de Lacionio Nicocles, que contaba entre sus discípulos a hijos de la más alta aristocracia. Nicocles se interesaba también por la retórica. Hecebolios, de procedencia asiática, enseñó retórica, disciplina que no agradó al emperador, pues se mofa de los retóricos ignorantes, sin embargo influyó bastante en Juliano y en Teodosio I. Juliano, pues, estudió con Nicocles materias de mitología, geografía, prosodia y métrica, crítica literaria, etimología y gramática. Son materias relativas al lenguaje, al arte del discurso y a las humanidades. Junto a Nicocles enseñaba en Bizancio Libanio, cuyo quehacer intelectual y cuya vida se ligaron luego estrechamente con el discípulo Juliano, al que tuvo luego también en Nicomedia. Es posible que Basilio oyera a los mismos maestros en Bizancio y que siguiera sus enseñanzas.

La función educativa del gramático[43] era doble: lingüística y literaria. Era el guardián de la lengua, y la protegía. Adquiría para sí y para sus alumnos una posición estable y distinguida respecto a la gente común. Las escuelas de gramática y de retórica eran privilegio de determinada clase social. La mayoría de la gente sólo frecuentaba las escuelas de letras, que tenían un prestigio no muy alto y que sólo proporcionaban una instrucción de base. Los que asistían a las clases de gramática y de retórica recibían su primera instrucción en casa, de sus familiares o bien de maestros que se dedicaban a impartir los conocimientos previos necesarios para acceder luego a las clases del *grammaticus*. Los maestros «liberales», al margen de las escuelas, impartían por lo gene-

[42] J. Bidez, *op. cit.*, 50-56.

[43] Sobre el papel que el gramático desempeñaba en la educación, véase: R. A. Karter, «La funzione del "grammaticus"», en A. Schiavone (ed.), *op. cit.*, 829-838.

ral clases de letras, aunque con otros sueldos y otros privilegios. Era posible pasarse de la escuela a la profesión liberal, o viceversa, dependiendo de la situación periférica o céntrica respecto al barrio o ciudad donde residía el *grammaticus*. Tal fue el caso de Basilio o de Agustín. Este último pasó de las primeras enseñanzas en Tagaste a las escuelas de gramática y retórica de Madaura. Según los datos conocidos de los estudiantes, en la obra de Libanio, analizada por Paul Petit, eran pocas categorías sociales las que disponían de dinero suficiente para pagar estudios a los hijos, entre otros gentes de profesión libre como los abogados, funcionarios, curiales, gente rica en general, la aristocracia senatorial y algunos obispos y sacerdotes cristianos. La principal fuente de ingresos era la tierra. Las clases inferiores de la sociedad tardorromana tenían poco acceso a las escuelas de los gramáticos. Muchos de los que empezaban no podían concluir sus estudios. La educación literaria obligaba a una gran movilidad geográfica. Los estudios de los dos capadocios confirman lo anterior[44].

Pervivencia de los motivos mitológicos clásicos en la decoración doméstica y en las obras de arte en casas y ambientes cristianos tardoantiguos

Los mitos y leyendas se mantuvieron a finales de la Antigüedad en la villa siria de Sarrîn, donde se representa a Ártemis, a Dioniso y el *thiasos*, el rapto de Europa, el triunfo de Afrodita, Heracles y Auge, Meleagro y Atalanta. En Madaba, de la mitad del siglo VI, Hipólito y Fedro, Adonis y Afrodita[45]; pompa triunfal báquica, y Aquiles y Patroclo[46], de mitad del siglo VI; Hércules y el león de Nemea[47], de la primera mirad del siglo VI. En Israel: Ulises y las Sirenas, en Bet-Sear, Kiryos Leontis Complex, de mitad del siglo V[48]; pompa triunfal báquica, Fedra e Hipólito, en Cheik Zonède, Cesarea Marítima, mosaico no ante-

[44] Sobre los filósofos y profesores de filosofía en la Antigüedad Tardía, véase: S. Pricoco, «Filosofi e professori di filosofia nella Tarda Antichità: vecchi e nuovi modelli culturali tra IV e V secolo», en M. Mazza y C. Giuffrida (eds.), *op. cit.*, 509-527, aunque en este trabajo el autor no alude concretamente a los filósofos de Bizancio o de Atenas.

[45] M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Ammán, 1963, 51-55, 57. K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge, 1999, 199-202, figs. 213-214.

[46] M. Piccirillo, *op. cit.*, 76-77.

[47] *Ibíd.*, 50.

[48] R. y A. Ovadiah, *Mosaics Pavements in Israel*, Roma, 1987, 35, lám. XXX.

rior a la época de Constantino[49] ; Erez, cortejo de Dioniso volviendo de la India, tema pagano adaptado a conceptos cristianos de la segunda mitad del siglo V[50], En Siria: Cahba-Philippolis, figuras alegóricas de Eutekmeia, Philosophia y Dikaiosyne, que representan los valores fundamentales del helenismo[51], del primer cuarto del siglo IV; de la misma ciudad y fechado en el segundo cuarto del siglo IV, Orfeo entre los animales, documento importante para la historia de la religiosidad pagana en los primeros decenios de ese siglo según J. Balty[52]; de la misma ciudad y fecha, bodas de Ariadna y Dioniso, tapiz, que es a la vez invitación y reflexión profunda del matrimonio místico y de la inmortalidad que convenía admirablemente a una sala de banquetes, «donde las personas más cultas respecto a temas paganos, que estaban en franca recesión, discutían entre libaciones los graves problemas que las corrientes espirituales del momento habían puesto de moda», según J. Balty[53]. Imagen de Tetis, de la misma procedencia y fecha que los mosaicos anteriores[54]; Ulises y la *Thérapeirides*, del edificio pagano bajo la catedral de Apamea, del tercer cuarto del siglo IV. Recuerda J. Balty, al comentar este mosaico, el interés por Ulises de las diferentes sectas filosóficas, y particularmente las neoplatónicas. Jámblico enseña precisamente en Apamea de Siria.

Según Porfirio, Ulises es el varón que se libera de la envoltura carnal para vivir en el Más Allá y abrazar el Espíritu. A los ojos de los filósofos neoplatónicos Ulises es una imagen del sabio. En el mismo conjunto de mosaicos, en otros pavimentos, se representa a Sócrates entre los sabios, imagen que no es sólo la del filósofo pagano más venerado y admirado, el sabio entre los sabios, sino aquí el rival de Cristo y que asume en este mosaico el papel que Cristo tenía en las pinturas de las catacumbas romanas. Sócrates es Cristo repaganizado. Esta figura de Sócrates forma parte de un intento consciente, por parte del paganismo, de recuperar para el helenismo los valores éticos pasados para compararlos o enfrentarlos al cristianismo, proceso que queda bien patente en los escritos de Juliano. El

---

[49] *Ibíd.*, 53-55, lám. XL.

[50] *Ibíd.*, 58, lám. XLVII.

[51] J. Balty, *Mosaïques antiques de Sirie*, Bruselas, 1977, 42-43.

[52] *Ibíd.*, 44-49.

[53] *Ibíd.*, 58-65. Véase también: K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek...*, *op. cit.*, 169, fig. 175.

[54] J. Balty, *op. cit.*, 66-69; K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek...*, *op. cit.*, 166, fig. 173.

mismo tema decora un suelo de Baalbek[55]. También aparece el cuadro mitológico del Juicio de la Nereidas, igual que los anteriores en cuanto a datación y lugar de procedencia, que es una versión nueva de un mito que se inscribe en el vasto conjunto de ideas neoplatónicas[56]; Amazonas cazando, del edificio del triclinio de Apamea, fechado en el tercer cuarto del siglo V[57], y finalmente Meleagro y Atalanta, de Apamea, del último cuarto del siglo V[58], que es uno de los mitos representados con mayor tradición y antigüedad en la mitología griega. Este mosaico se vincula a la casa.

Los temas de estos mosaicos testimonian la vitalidad, como escribió K. M. D. Dunbabin, de la cultura pagana a mitad del siglo IV y la fuerza de la tradición clásica en el estilo y en los contenidos, a pesar del auge del cristianismo sirio, bien manifestado en la escuela teológica de Antioquía, rival de la de Alejandría[59], y en los grandes líderes cristianos como Juan Crisóstomo y Efrén, así como en la fuerza del monacato sirio[60].

En la capital de Siria, Antioquía, también se han descubierto leyendas y mosaicos mitológicos. Basta recordar unos cuantos ejemplos significativos, como la lucha de los Grifos contra las Amazonas, en la Casa de la Amazonomaquia[61], de los años 400-425; los mosaicos de Tetis del complejo de la Acrópolis, nivel superior[62], datado poco después del 450; imagen de Tetis del baño F, datado entre 325-350[63]; del *thiasos* marino y Gea y los frutos, de la misma fecha, baño E[64]; de Hermes y Dioniso, del baño D, 350-400[65], etc. En un mosaico de Antalya, en la moderna Turquía, imagen de Tetis introduciendo al niño Aquiles en la fuente Estigia[66], en Arcadia.

---

[55] J. Balty, *op. cit.*, 76-81; M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, París, 1958, 42-43, de la segunda mitad del siglo III.

[56] J. Balty, *op. cit.*, 82-87; K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek..., op cit.*, 169, figs. 176-177.

[57] J. Balty, *op. cit.*, 114-117.

[58] *Ibíd.*, 118-123.

[59] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, *II*, 195-252. VV. AA., *La glorie d'Alexandrie*, París, 1998. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Londres, 1997.

[60] R Ganivet, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, París, 1977.

[61] D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947, 308-311, láms. LXIX y CXIII.

[62] *Ibíd.*, 323-326, fig. 136, lám. LXXVIa.

[63] *Ibíd.*, 256-259, lám. LXII.

[64] *Ibíd.*, 263-272, láms. LXIIb-LXIIIa-b.

[65] *Ibíd.*, 286-289, lám. LXVb.

[66] Sobre este motivo, cfr. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, 615.

En Chipre también se documentan mosaicos con leyendas y mitos clásicos. Basta recordar dos casos: los mosaicos de la Casa de Aion en Nea Pafos, con temas dionisíacos, de Leda y el cisne, la competición de belleza entre Casiopea y las Nereidas, Apolo y Marsias, fechados en el segundo cuarto del siglo IV, según D. Michaelides[67], y el baño de Aquiles en la villa de Teseo de Nea Pafos, del siglo V[68]. En mosaicos de Líbano, en Baalbek, datados a finales del siglo IV[69], se representa el nacimiento de Alejandro. Todos estos mosaicos son el mejor exponente de la pervivencia del mundo helenístico en la Antigüedad Tardía, no sólo reflejo de las corrientes artísticas sino de la religiosidad y de los valores filosóficos. El mundo representado o evocado en estos pavimentos es el mismo de las escuelas de Alejandría, Antioquía, Constantinopla o Atenas.

El mundo helenístico estaba muy vivo en sus más variados aspectos. Esto mismo se desprende de la pervivencia de los modelos pictóricos helenísticos en el arte sirio[70] y del estudio analítico de las pinturas helenísticas de Qusayr Amra en el desierto jordano, de comienzos de la época omeya[71]. K. M. D. Dunbabin[72] admite una revitalización del paganismo en el Norte de África en razón de los mosaicos como los de la ofrenda de la grulla, de Cartago, 390-410; del triunfo de Venus Marina, de Cartago, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente; de Djemila, de la misma fecha; de Setif, de idéntica datación. Esta pervivencia de la mitología se encuentra no sólo en los mosaicos orientales, sino también en la decoración de jarros de plata sirios, de los siglos V-VI[73], con un *thiasos* báquico; y en el Irán sasánida, siglos VI-VII, con el mismo tema[74].

Sin embargo la existencia de un mosaico con tema mitológico pagano no prueba necesariamente que el propietario de la casa sea cristiano o pagano. En los mosaicos mitológicos de la villa de Carranque (Toledo), de época teodosiana, que tiene una basílica paleocristiana, se

---

[67] *Cypriot Mosaics*, Nicosia, 1992, 54-63.

[68] *Ibíd.*, 91-92.

[69] M. Chéhab, *op. cit.*, 49-52, lám. XXV.

[70] J. Balty, «Iconographie classique et identité régionales: les mosaïques de Syrie», *BCH*, supl. XIV, 395-406.

[71] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 647-719; M. Almagro *et al.*, *Qusayr Amra*, Madrid, 1975.

[72] *The Mosaics of Roman North Africa*, Oxford, 1978, 58, 157.

[73] K. J. Shelton, en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art*, Nueva York, 1979, 153-154, nota 131.

[74] P. O. Harpe, en K. Weitzmann, *op. cit.*, 154-155, nota 132.

encuentran representadas las leyendas de Hylas y las Ninfas, Acteón y Diana, Píramo y Tisbe, Neptuno y Amímone, Venus y Marte, la muerte de Adonis, Briseida, Ulises y Aquiles[75]. La villa muy probablemente, según una inscripción, perteneció a Materno Cynegio, alto funcionario de la corte de Teodosio I, cuyo cadáver trajo su esposa Acanthia a Hispania[76]. En la Caja de Proiecta, mujer de la que se sabe que era cristiana, se representa la *toilette* de Venus, y a nereidas con hipocampos y *ketos*. La pieza fue hallada en el monte Esquilino y es obra de mediados del siglo IV[77], realizada posiblemente en Roma. Un Orfeo cristianizado se representa en un pavimento de Jerusalén, del paso del siglo V al VI[78].

Otro motivo decorativo frecuente en las casas romanas de época bajoimperial eran las representaciones de virtudes o entes abstractos[79]. Estas personificaciones abstractas del pensamiento filosófico que aparecen en mosaicos son: Ambrosia, Emerinna, Anaricosis, Apolaius, Athenasia, Bios, Cheris Dynamis, Eukarpia, Euprepeia, Eutekmeia, Evandria, Ktisis, Megalopsychia, Philosophia, Sophia y Tryphé[80]. El número de personajes representados en algunas escenas de mosaicos coincide con los que aparecen en el *Simposio* de Platón, donde se encuentran siete oradores, incluyendo a Sócrates, relacionados con conceptos intelectuales.

El gusto por la representación de alegorías e ideas abstractas[81] aparece en los pavimentos de Antioquía a lo largo del siglo III y se genera-

---

[75] D. Fernández Galiano *et al.*, «Mosaicos de la villa de Carranque: un programa iconográfico», *VI Coloquio internacional sobre el mosaico antiguo, Palencia-Mérida 1990*, Guadalajara, 1994, 317-326. *Íd.*, *Carranque, centro de Hispania romana*, Guadalajara, 2001.

[76] M. Chastagnol, «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale á l'époque romaine», en *Les empereurs romains d'Espagne*, París, 1965, 269-292.

[77] K. J. Shelton, *op. cit.*, 330-332, n. 310. *Íd.*, *The Esquiline Treasure*, Londres, 1981, 72-73.

[78] F. Cimok, *Mosaics in Istanbul*, Estambul, 1998, 148-153. A. Grabar, *La Edad de Oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam*, Madrid, 1966, 112-113.

[79] G. López Monteagudo, «Personificaciones en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos en la Antigüedad Tardía», *Ant. Crist.*, XIV, 1997, 335 y sigs.

[80] G. López Monteagudo y M. P. San Nicolás, «Reflejos de la vida intelectual en la musivaria romana», *Espacio, Tiempo y Forma, serie II. Historia Antigua*, 7, 1994, 249-308, donde se estudian los mosaicos de Torre Annunziata, Pompeya, Broading, casa de los Vettii (Pompeya), Trier, Quilón y Tales de Mésada, de Apamea, de Éfeso, de Hieronymos, Serapeion de Menfis, gema de Cambridge, manuscritro de los agrimensores, Mitilene, Baalbek, Gerasa, casa de Menandro de Antioquía, etc.

[81] G. López Monteagudo y M. P. San Nicolás, «Los sabios y la ciencia en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana*, XI, 71-110.

liza en los mosaicos de la parte oriental del Imperio a lo largo de los siglos siguientes, como apunta K. M. D. Dunbabin. Estos mosaicos decoraban frecuentemente los suelos de los *triclinia*. Eran un estímulo para la discusión filosófica y especulativa. Muchos de los mosaicos sirios, como se ha indicado ya, son exponente de la pervivencia del helenismo hasta la época del islam, y reflejan el gusto por la filosofía, por las alegorías literarias y mitológicas, a veces de oscura interpretación. Los temas sugieren un programa filosófico coherente detrás de las escenas figuradas, según la opinión de K. M. D. Dunbabin, para quien las escenas mitológicas poseen un sentido secundario como meros soportes de la búsqueda de la belleza y de la sabiduría. Ya Doro Levi[82] estudió las relaciones de las figuras alegóricas con la filosofía, muy claras en el mosaico de Aion y Cronos, de época constantiniana. Ambos seres personifican conceptos filosóficos abstractos, Eternidad y Tiempo, que sin duda estaban presentes en las discusiones profundas de los neoplatónicos, como Plotino, Porfirio o Proclo. Aion[83] simboliza lo eterno, la trascendencia, en tanto Cronos simboliza la vida humana. Para los pitagóricos Cronos era el principio cósmico dentro de la doctrina órfica. Como hemos estudiado en otro lugar, en la Antigüedad Tardía el concepto de Eternidad iba aparejado a un concepto filosófico y religioso de la trascendencia de la muerte[84], que coincidía en buena parte con la idea cristiana de la resurrección.

Conclusión

Prácticamente todos los personajes mencionados en este estudio fueron alumnos y maestros, y en todo caso transmisores de todo un acervo cultural pagano antiguo y hacedores de un cristianismo en expansión que trataba de fijar sus bases ideológicas con fuertes anclajes en la filosofía. Todos ellos conocieron las grandes escuelas de las ciudades con una vida intelectual más viva. Y como suele suceder, de los gran-

---

[82] *Op. cit.*, 197-198, 254-255, 303-304, 352.

[83] Aion aparece en el plato de Parabiago en torno al año 400 (K. J. Shelton, *op. cit.*, 185-186), y en mosaicos de Silin (Omar al Mahjub, «I mosaici della Villa Romana di Silin», *III colloquio internazionale...*, 302), de Haïdra, de finales del siglo III o de comienzos del siguiente, y en Hippo Regius, de la misma fecha (K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa...*, 158, lám. 155; 133 n. 11; 158-159, láms. 156-157).

[84] J. M. Blázquez, «Filosofía y cristianismo: el temor ante la muerte», en págs. 471 y sigs. del presente volumen.

des maestros surgen discípulos aventajados. Se leían, discutían y redactaban obras de gran altura y de todo tipo: temas religiosos, filosóficos, históricos, mitológicos, filológicos, biográficos o científicos. El influjo de estos grandes maestros, como Orígenes, Plotino, Basilio, Gregorio Nacianceno, desde una perspectiva cristiana que conocía bien el mundo pagano (y en una medida u otra lo utilizaba o lo toleraba) o bien desde la perspectiva pagana, como el propio emperador Juliano y otros intelectuales «anticristianos» como Celso, Jamblio o Porfirio, configura, en fin, un mosaico de grandes personajes que dieron brillo cultural al final de la Antigüedad, en un mundo que, por contra y paradójicamente, parecía desintegrarse en sus fundamentos políticos.



CAPÍTULO V

La vida estudiantil en Beirut y Alejandría a finales del siglo V según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos (I)

En el libro de A. Cameron *Storia dell'età tardoantica*, Milán, 1992, 67-68, leemos, refiriéndose a la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico:

> Da questo testo impariamo che la vita studentesca del periodo si trovava spesso coinvolta nello stesso tipo di disordini e dimostrazioni dei nostri giorni, che studenti cristiani e pagani si mescolavano liberamente, spesso docente. D'altro canto, non era infrequente il caso di studenti che cadevano preda di monaci fanatici che di tanto in tanto li incitavano a distruggere templi e statue pagane. La tipologia di queste relazioni pagano/cristiane variava da centro a centro.

Se trata, en efecto, de un documento tan importante como desconocido entre los estudiosos de la Antigüedad Tardía en España[1]. Utili-

---

[1] P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, 1989. *Íd.*, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, 1978. A. Cameron, *Il Tardo Impero Romano*, Bolonia, 1995. A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, París, 1969. A. H. M. Jones, *Tardo Impero Romano, 1-3*, Milán, 1973, 1974, 1981. H.-I. Marrou, *Decadenza romana o Tarda Antichità?*, Milán, 1976. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire, I-II*, París, 1949. A. Deman, *Die Spätantike Römische Geschichte bis Justinian, 284-565 n.Chr.*, Múnich, 1989. A. Giardina (ed.), *Società romana e Impero Tardoantico, I-IV*, Roma, 1986. *Íd.* (ed.), *Istituzioni, Ceti, Economia*, Bari, 1986. *Íd.* (ed.), *Tradizione dei classici. Transformazioni della cultura*, Bari, 1986. M. Mazza y C. Giuffrida (eds.), *Le transformazioni della cultura nella tarda antichità, I-II*, Roma, 1985.

zamos la edición traducida del siríaco al francés, debida a M. A. Kugener, publicada en la *Patrologia Orientalis*, tomo III, Turnhout, 1989. La *Vida de Severo* fue redactada primeramente en lengua griega, obra original que se ha perdido. La literatura siríaca ha conservado una excelente versión, como escribe M. A. Kugener en la introducción al libro.

El autor fue compañero de estudios de Severo, con el que estudió gramática y retórica en alejandría, y derecho en Beirut. Entre los años 485 y 487 Zacarías Escolástico estudió en Alejandría con Severo. En el otoño de 487 ambos amigos se marcharon a Beirut a estudiar derecho, hasta el año 492. En esta misma fecha Zacarías era abogado en Constantinopla, donde desempeñó altos puestos, como el de consejero jurídico del *comes sacri palatii*. Los dos amigos eran monofisitas. Severo llegó a ser patriarca de Antioquía entre los años 512 y 518.

Zacarías fue testigo, por lo tanto, de los sucesos que narra. Por este motivo, la narración de los hechos transmite gran frescura, y es una fuente de primera mano que contiene en sus páginas multitud de datos interesantes acerca de los maestros, los alumnos, su procedencia, sus diversiones, sobre la pervivencia y fuerza del paganismo, sobre las relaciones entre el paganismo y el cristianismo, así como sobre el ascetismo cristiano. Recoge las opiniones de los cristianos y de los paganos sobre sus creencias. El autor traza así un cuadro vivo de la sociedad estudiantil en Alejandría y en Beirut a finales del siglo V. La *Vida de Severo* está en la línea de la *Vida de Melania la Joven*, muerta en 439, contada por Geroncio, testigo de los hechos que cuenta[2]; del *Itinerario* de Egeria a los Santos Lugares, escrito por la propia protagonista[3] hacia el año 400; de las *Confesiones* de Agustín[4]; o de las *Actas* del martirio de

---

[2] VV. AA., *Storia di Roma. 3. L'età tardoantica. I, Crisi e transformazioni*, Turín, 1993. *Íd., Storia di Roma. 3. L'età tardoantica. II, I luoghi e le culture*, Turín, 1993. S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma, 1951. J. F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, 1990. Para Hispania; J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990. *Íd*, *Historia social y económica. La España Romana (siglos III-V)*, Madrid, 1975. *Íd*., «Las élites de la Hispania Romana en el Bajo Imperio», *Antiquitas*, XXII, 1987, 7-20. *Íd*., Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998, 288-314, 384-413. L. García Moreno, «España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro», *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza, 1981, 27-63. A. Clark, *The Life of Melania the Younger*, Nueva York, 1984. D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie*, París, 1962.

[3] A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria*, Madrid, 1980. P. Siniscalco y L. Scarampi, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma, 1985.

[4] VV. AA., *Confessioni, I-III*, Vicenza, 1992. *Íd*., *Confessioni, IV-VI*, Verona, 1993.

Perpetua y Felicitas[5], mártires africanas del 202, que es un diario redactado en la cárcel por una de las protagonistas, salvada probablemente por Tertuliano, que describe con mano maestra las relaciones de una joven con Jesús, tal como ella se las imaginaba.

Por qué fue redactada la «Vida de Severo»

Zacarías comienza la biografía de Severo contando (7-9) las razones que motivaron su redacción. En el Pórtico Real un vendedor de libros le ofreció un libelo de un autor que se hacía pasar por cristiano, donde «se difamaba, se calumniaba, se ultrajaba, se escarnecía», según palabras textuales de Zacarías, a Severo, patriarca de Antioquía[6], famoso por su ascetismo y por su conocimiento de las Sagradas Escrituras. El calumniador era cristiano sólo por las apariencias y la hipocresía, pero en realidad pretendía glorificar y alabar a los paganos ultrajando a los personajes virtuosos, que se habían servido tantos años de la verdadera filosofía.

En la *Vida de Severo* quedan bien patentes la presencia y fuerza del paganismo todavía en fecha tan avanzada como es el siglo VI, que desprestigiaba a las grandes figuras del cristianismo mediante calumnias. A Severo se le acusaba de haber sido pagano en su juventud, pero sin fundamento. No obstante, en la *Vida de Severo* aparecen varios paganos practicantes que acabaron convirtiéndose al cristianismo.

Zacarías, a lo largo de su obra, utiliza frecuentemente la expresión «verdadera filosofía», aplicada exclusivamente al conocimiento de la ciencia divina *(Vita Severi,* 9, 14, 56, 57, 64, 76, 83, 85, 90, 92, 93, 95, 98, 99, 110, etc.) y su praxis.

El libelo le acusaba no sólo por su estilo de vida cotidiano sino también por su dedicación, al comienzo de su carrera, a adorar a los

[5] D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires,* Madrid, 1951, 397-459. VV. AA., *Atti e passioni dei martiri,* Milán, 1990, 107-147. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford, 1979, 106-131.

[6] A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne,* París, 1959. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J. C.,* París, 1955. *Íd., Les Étudiants de Libanius,* París, 1956. Sobre Siria en el Bajo Imperio: VV. AA., *La Siria dal Tardo Antico al Medioevo: Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte. Colloquio internazionale sul tema: La Siria Arabe da Roma a Bisanzio,* Ravena, 1988. P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, Archéologie et Liturgie, I,* Lovaina, 1998. Beirut, como puntualiza varias veces Zacarías, pertenecía a Fenicia. Sobre Constantinopla, ciudad donde fue abogado Zacarías: G. Dagron, *Constantinopoli. Nascita di una capitale (330-451),* Turín, 1974.

malvados demonios y a los ídolos, pues se le había sorprendido en Fenicia ofreciendo sacrificios paganos cuando era estudiante de bellas letras (gramática y retórica) y de derecho. Estas acusaciones serían una prueba más de la pervivencia del paganismo. Las calumnias se debían, en opinión del autor, a los malos demonios y a sus amigos, que calumniaban fácilmente a los que vivían en la virtud. En el cristianismo primitivo las calumnias estuvieron a la orden del día. La lucha de unos contra otros fue continua y feroz, y se atribuía con frecuencia a los malos espíritus, en los que creían tanto los cristianos como los paganos con las mismas características, como probó hace ya muchos años F. Cumont[7].

Lugar de nacimiento de Severo

Zacarías (10-11) recoge algunos datos muy ilustrativos sobre la familia de Severo. El lugar de nacimiento era Sozopolis, en Pisidia. Sus padres eran distinguidos, ricos, ya que participaban en la *bulé* de su ciudad. Enviaron a su hijo a estudiar a Beirut[8] y a Alejandría[9], sin problemas económicos. A su familia perteneció un obispo de Sozopolis, el cual participó en el primer Concilio de Éfeso, que condenó a Nestorio[10].

Las escuelas

Su madre, al quedar viuda, envió a Severo, y a tres hermanos suyos de mayor edad, a estudiar gramática y retórica, tanto griega como latina, a Alejandría *(Vita Severi,* 1-12)[11]. Dos hermanos eran paganos, un

---

[7] J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad, op. cit.,* 527-563.

[8] N. Jidejian, *Beyrouth à travers des âges,* Beirut, 1993.

[9] C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity,* Londres, 1997.

[10] C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, II. Dal concilio di Nicea a gli inizi del Medioevo,* Brescia, 1996, 780-786. L. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica,* Milán, 1974.

[11] Sobre los estudios en la Antigüedad, en general, H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires, 1965, 347-355 (sobre las escuelas de retórica y de derecho), 383-401 (sobre cristianismo y educación clásica). Sobre las escuelas de estudios superiores en la Antigüedad Tardía, es fundamental: A. Cameron, «The end of the ancient Universities», *Cahiers d'Histoire Mondiale,* X.3, 1967, 653-673, donde se puede encajar perfectamente el mundo estudiantil descrito por Zacarías.

tercero cristiano y monje, siguiendo la costumbre de la época. Todavía a finales del siglo V en una misma familia era frecuente encontrar paganos y cristianos. Un caso parecido fue el de Juan Crisóstomo, un siglo antes: su madre, viuda a los veinte años, se ocupó de que su hijo estudiara con Libanio, uno de los más famosos maestros de toda la Antigüedad. Una costumbre de la Antigüedad Tardía era que los hijos de las familias ricas se formaran en los mejores centros culturales del momento. Así, Basilio de Cesarea se educó en Constantinopla y en Atenas. Su amigo Gregorio de Nacianzo, en Capadocia, donde recibió una excelente instrucción en la escuela de retórica, complementando los estudios posteriormente en Cesarea de Palestina, donde enseñó durante años uno de los grandes colosos del cristianismo, el gran Orígenes. Zacarías (*Vita Severi*, 54) cuenta el caso de Evagrios, natural de Samosata, que frecuentó las escuelas de Antioquía de Siria, y de otros varios, que luego citaremos, que estudiaron derecho en las escuelas de Beirut.

Los maestros

Zacarías (*Vita Severi*, 1-12) conserva los nombres de los maestros de los tres hermanos en Alejandría: el sofista Juan y el retórico Sopala, muy famoso en todo el mundo. Zacarías frecuentaba en este tiempo los cursos de este último profesor, al mismo tiempo que los de Menas (*Vita Severi*, 12), cristiano famoso por su ortodoxia, su humildad, su castidad, su amor a los pobres, y su asiduidad a la iglesia, al que los alejandrinos por su género de vida llamaban filósofo. Un profesor de gramática famoso se llamaba Horapollon, profesor cuyas clases siguieron los dos hermanos de Paralios (*Vita Severi*, 14-15). También se conoce el nombre de otro profesor de Alejandría, Esteban (*Vita Severi*, 14), y de un segundo, Aphthonios (*Vita Severi*, 25). Este último tenía muchos alumnos. En Afrodisias el profesor de gramática latina era Urbano (*Vita Severi*, 37). Estos maestros unas veces eran cristianos y otras paganos. Los alumnos los frecuentaban indistintamente.

Estudios

En esta época Zacarías (*Vita Severi*, 11) puntualiza que Severo era catecúmeno aún. Severo se dedicaba a fondo al conocimiento de la retórica (*Vita Severi*, 12), muy de moda para todos los que aspiraban a

una brillante carrera civil e incluso eclesiástica. El celebre Libanio enseñó retórica cuarenta años en Antioquía. Retóricos fueron los famosos historiadores de la Iglesia de Constantinopla, 440, Sócrates y Sozomeno, continuadores de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, obispo de Cesarea en Palestina. Años antes fueron retóricos Lactancio en Nicomedia, que fue tutor del hijo mayor de Constantino, Crispo y Gregorio de Nisa, hermano de Basilio. Severo *(Vita Severi,* 12) estudiaba los preceptos de los antiguos retóricos, y más concretamente de Libanio *(Vita Severi,* 13), e imitaba su estilo.

Lectura de escritores cristianos

Al mismo tiempo Zacarías *(Vita Severi,* 13) aconsejó a Severo que leyera algunas obras de Basilio[12] y de Gregorio[13], y que las comparase con las obras de los retóricos paganos, principalmente con la correspondencia cruzada entre Libanio y Basilio[14].

Estudios de derecho

El conocimiento del derecho era fundamental en la Tardoantigüedad, según se ha indicado, para la carrera civil y eclesiástica. La carrera de abogado ofrecía grandes perspectivas, y a ella aspiraba Severo *(Vita Severi,* 46). Para alcanzar una buena base jurídica (derecho civil) se marchó a Fenicia, es decir, a Beirut, acompañado de Zacarías, su biógrafo, que retrasó el viaje un año, pues quería profundizar en los discursos de los retóricos y de los filósofos, para poder refutar a los paganos que presumían de sus estudios. Todavía a finales del siglo V estaba viva la

---

[12] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, 130-136, 141-161. VV. AA., «Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia», *Atti del Congresso internazionale*, Mesina, 1983.

[13] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, 175-189.

[14] Y. Courtonne, *Un témoin du IVe siècle oriental. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, París, 1973. R. Pocuchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma, 1992. En general sobre los capadocios, R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios*, Salamanca, 1974. El Juan citado por Zacarías es Juan Crisóstomo: A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980. C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, 209-231, con bibliografía actual.

pugna entre intelectuales paganos y cristianos, propia de los primeros siglos del cristianismo.

Zacarías *(Vita Severi,* 47) soportó las impertinencias de los estudiantes llamados *edictales.* Zacarías y Severo frecuentaron la escuela, de gran fama en la enseñanza de la jurisprudencia, de Leontios, hijo de Eudoxio, que les recibió muy afablemente. Después de las lecciones Zacarías se retiró a la iglesia de la Resurrección para orar, luego a la iglesia de la Madre de Dios, situada en el interior de la ciudad, próxima al puerto *(Vita Severi,* 48). Acabada la oración, Zacarías pasaba delante la iglesia, dato curioso acerca de la piedad de un joven cristiano estudiante de leyes, que mezcla piedad cristiana y disciplina de estudio del derecho. Zacarías insiste en su biografía de Severo sobre la inclinación de su amigo al estudio del derecho. Así *(Vita Severi,* 52) responde a su amigo que no quiere ser monje, sino estudiar derecho, concretamente derecho civil. Severo sentía una verdadera vocación de jurista. Zacarías *(Vita Severi,* 52) propuso a su amigo estudiar leyes, retórica, filosofía, la ciencia de las Sagradas Escrituras, y teología. Zacarías era cristiano y estaba interesado en el conocimiento divino y humano. Severo, en cambio, sólo en el aprendizaje del derecho civil. Zacarías propuso a Severo estudiar leyes toda la semana menos el domingo y el sábado por la tarde, que los dedicarían a las prácticas cristianas, dato importante sobre el cumplimiento de la religión cristiana entre los estudiantes. Zacarías *(Vita Severi,* 53) conserva un dato importante sobre la manera de aprender derecho: los estudiantes asistían a las lecciones, y después las repetían entre ellos. Severo *(Vita Severi,* 91) examinaba a fondo a los adeptos imperiales contemporáneos, y comparaba los comentarios contenidos en los compendios de las leyes. Prestaba a sus compañeros sus libros y sus notas.

El tiempo libre de este aprendizaje se dedicaban a leer los escritos de los Doctores de la Iglesia, de los que cita concretamente las obras de Atanasio, de Basilio, de Gregorio, de Juan, de Cirilo y de otros. Se trata de dos amigos preocupados por obtener conocimientos de los escritos de los juristas y de los autores cristianos más famosos, mientras los condiscípulos se entretenían en otras ocupaciones más banales, entre las que se citan concretamente los espectáculos[15], las carreras de caba-

[15] R. Teja, «Los juegos de anfiteatro y el cristianismo», *El Anfiteatro en la Hispania Romana,* Badajoz, 1994, 69-78. Sobre los espectáculos de toros: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993, 507-541, en los anfiteatros.

llos[16] y las luchas de fieras contra pobres desgraciados[17], el juego de dados, las borracheras y el alternar con prostitutas. Estas últimas diversiones debían de ser propias de la mayoría de los estudiantes *(Vita Severi,* 51-52).

Zacarías *(Vita Severi,* 53-54) menciona, entre las lecturas de autores cristianos, el *Hexameron* de Basilio, los dos cursos, las cartas, el tratado dirigido a Amphilochios, la refutación contra Eunomios, la alocución dirigida a los jóvenes sobre manera de sacar provecho a las obras de literatura pagana[18]; los escritos de Gregorio, de Juan y de Cirilo, de Atanasio de Edesa, de Filipo de Patara, ciudad de Licia, de Anatolios de Alejandría, que, como puntualiza Zacarías, eran los primeros en el conocimiento del derecho civil, que estudiaban desde hacía cuatro años, y que solicitaron acompañar al equipo inicial, al que se unió Zenodoro, que fue con ellos a Beirut. Este último, igual que Zacarías, era originario del puerto de Gaza. Sobresalió entre los abogados en el Pórtico Real. A este grupo pertenecía igualmente Esteban de Palestina. El presidente de esta asociación era Evagrios. La enumeración de este grupo indica, una vez más, la procedencia variada de los estudiantes que acudían a Beirut a estudiar Derecho, y la importancia de un grupo de estudiantes cristianos que practicaban su fe.

Un hermano de Paralios de Afrodisias, de nombre Atanasio, había estudiado derecho civil en Beirut *(Vita Severi,* 14). También menciona Zacarías a Juan, a Teodoro *(Vita Severi,* 86), a Pedro de Cesarea de Palestina, que estudió en su ciudad natal gramática y retórica, disciplinas que Zacarías *(Vita Severi,* 98) califica de ciencias enciclopédicas, y después derecho en Beirut. Juan de Palestina *(Vita*

---

[16] En general, A. Cameron, *Circus Factions,* Oxford, 1976. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.,* 206-209, 221-226. K. M. D. Dunbabin, «The Victorious Charioteer on Mosaics and Related Monuments», *AJA,* 86, 1982, 65-89, láms. 5-9. M. Yacoub, «Étude comparative du cadre architectural dans les mosaïques du cirque de Piazza Armerina et de Gafsa», *III Colloquio internazionale sul mosaico antico,* Ravena, 1983, 263-376. Sobre los circos: G. López Monteagudo, «Mosaicos hispanos de circo y de anfiteatro», *VI Coloquio internacional sobre el Mosaico Antiguo, Palencia-Mérida 1990,* Guadalajara, 1994, 343-358.

[17] Juan Crisóstomo predicó el 3 de julio de 399 un sermón *Contra los juegos circenses y el teatro,* que es una invectiva durísima contra estos espectáculos. Al teatro lo llama «asamblea de Satanás». Se indigna el predicador porque en el día de Viernes Santo se celebraran carreras de carros, y porque en el Sábado Santo tuviera lugar una sesión de teatro, que se había convertido en un espectáculo de variedades con mujeres desnudas (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.,* 662-673).

[18] E. Valgiglio, «San Basilio, ad adulescentes», *Rivista di studi classici,* 20, 1972, 82-110.

Severi, 63-64) había aprendido leyes, y después se dedicó al servicio de un templo cristiano, al igual que Menas de Capadocia, igualmente cristiano.

Otros estudiantes de leyes de distintas procedencias se citan más adelante con ocasión de analizar las prácticas mágicas, conforme a este cosmopolitismo de las escuelas de derecho de Beirut y a su merecida fama[19]. El cabecilla de este grupo era Juan, originario de Tebas de Egipto. Los estudiantes se agrupaban probablemente según su religión, grupos al frente de los cuales se encontraba un líder.

Severo tenía interés en acabar pronto sus estudios de derecho *(Vita Severi,* 77). Zacarías, una vez que terminó los estudios de leyes, volvió a su país *(Vita Severi,* 95) para ejercer la carrera de abogado.

PERVIVENCIA DEL PAGANISMO. CONSULTA A LOS ORÁCULOS. PRÁCTICAS MÁGICAS. LEGISLACIÓN ANTIPAGANA

La política religiosa de Teodosio, entre los años 379 y 383, había golpeado mortalmente al paganismo[20]. Una ley de 21 de diciembre de 381 *(C. Th.,* 16, 10, 7) condenaba a los que realizaban sacrificios diurnos o nocturnos con fines adivinatorios, y a los que acudían a los templos con ese propósito. El senado de Constantinopla emitió un edicto en diciembre de 382 que impedía, so pena de cerrarlos, ir a los templos únicamente a pasear y a admirar las obras de arte *(C. Th.,* 16, 10, 8). En el año 385 *(C. Th.,* 16, 10, 9) el emperador prohibió consultar las entrañas de las víctimas para conocer el porvenir, bajo pena de muerte. El motivo de esta prohibición era la celebración de rituales mágicos que perjudicaran al emperador, de los que había precedentes, y a cuyos autores se les arrestó y torturó (Themist., *Or.,* 19). La actuación del prefecto Cynegio en Egipto anunciaba ya el cierre definitivo de los templos (Zós., 4, 37, 5-6). La ley del 24 de febrero de 395 *(C. Th.,* 16, 10, 10) fue la sentencia de muerte del paganismo. Establecía la prohibición de matar una víctima inocente, visitar los templos, reverenciar las estatuas, bajo la amenaza de fuertes castigos humanos y divinos. Se castigaba con multas, pagables en oro y en plata, a los gobernadores y funcionarios, si se demostraba su culpabilidad. Una ley dirigida a Egipto *(C. Th.,* 16, 10, 11) insiste en las mismas prohibiciones.

[19] P. Collinet, *Histoire de l'École de Droit de Beyruth,* París, 1925.
[20] A. Piganiol, *L'Empire Chrétien,* París, 1972, 242-243, 258-264, 285, 291-293.

Como resultado de esta legislación fue cerrado el Serapeum de Alejandría[21], creación de los primeros Ptolomeos, cuya imagen del dios era obra del escultor Bryaxis[22]. El obispo Teófilo de Alejandría, uno de los hombres más ambiciosos del momento, quiso convertir en iglesia un templo de Dioniso, que el emperador le había regalado. Los paganos se amotinaron, refugiándose en el Serapeum. El filósofo Olimpios exhortó a los paganos a morir por la religión. Teodosio dio la orden de arrasar el templo, y de destruir la estatua a hachazos. Una manada salió de la estatua (Socr., 5, 16; Soz., 7, 15; Teodoret., 5, 22; Eunap., *Sophist.*, 472). El retórico de Antioquía Libanio escribió una defensa de los templos paganos antes de esta destrucción, que no surtió efecto. La época en la que los apologistas cristianos defendían la libertad de cultos había pasado a la historia.

Los datos que recoge Zacarías sobre la pervivencia del paganismo en la *Vida de Severo* son abundantes. Ya el libelo contra Severo le acusaba, según se indicó al principio de este estudio, de que al comienzo de su carrera había adorado a los malos demonios y a los ídolos *(Vita Severi,* 9), ofreciendo sacrificios en Beirut. Ya hemos aludido a los maestros y discípulos paganos. Dos hermanos de Paralios de Afrodisias hacían prácticas idolátricas, reuniendo a los malvados demonios mediante invocaciones, sacrificios, encantamientos, y con artificios de los magos *(Vita Severi,* 14). En este párrafo Zacarías expresa bien los diferentes tipos de cultos idolátricos. Zacarías *(Vita Severi,* 21) presenta a Paralios consultando un oráculo en Menouthis, para lo cual hizo una ofrenda al demonio, es decir, al dios del oráculo. En la obra de Zacarías el demonio *(Vita Severi,* 10, 18, 20, 21, 22, 42, 49, 58, 69, 73, 94) son los dioses paganos, como lo afirma tajantemente cuando Paralios vio a Isis en Menouthis, o sea «al demonio que representa a esta diosa». También alude a ello en *Vita Severi,* 22, 42. En el primero de estos párrafos cita a los demonios y a varios dioses paganos, concretamente Cronos, Zeus e Isis, y genéricamente a las demás deidades del panteón pagano.

Zacarías está convencido de que las respuestas del oráculo de Isis están inspiradas por el diablo, es más, de que es el mismo diablo. La solicitud de un oráculo por parte de Paralios recibió por respuesta el si-

[21] Clemente de Alejandría en su *Protreptico,* 4, 48, 3, describe la imagen, pero no dice que estuviera en Alejandría.

[22] J. J. Pollitt, *El arte helenístico,* Madrid, 1989, 440-442. La obra debió de realizarse en torno al 285-282 a.C., por otro Bryaxis distinto del escultor que trabajó en el Mausoleo de Halicarnaso, que fue construido poco después del 353 a.C.

lencio del ídolo, pues, según Zacarías, el oráculo sólo habla con mentiras y contradicciones. Paralios esperó la respuesta muchos días, prometiendo honrar al demonio y a los otros dioses si recibía la respuesta deseada, para lo cual realizó numerosos sacrificios.

Con ocasión de la disputa entre el pagano Paralios y el cristiano Esteban se dan los nombres de los filósofos paganos de Alejandría: Asklepiodotos, Heraiscos, Ammonio e Isidoro *(Vita Severi,* 16, 22), y otros cuyo nombre no cita. El prefecto de Egipto, de nombre Entrichios, que medió en las luchas entre cristianos y paganos, era pagano *(Vita Severi,* 25) y devoto de los demonios, es decir, idólatra. Este dato es interesante por tratarse de un alto magistrado del Estado bizantino al frente de una provincia importante.

Paralios *(Vita Severi,* 26) acusa a ciertos alejandrinos de ofrecer sacrificios paganos ante el prefecto de Egipto. Menciona en Menouthis *(Vita Severi,* 27-30) las imágenes paganas que estaban ocultas. Concretamente Paralios recuerda el altar de los sacrificios y al sacerdote que los realizaba en Menouthis, donde una casa estaba toda ella recubierta de inscripciones paganas. En una esquina se había construido una doble pared, detrás de la cual se encontraban las imágenes de los dioses. El sacerdote, para ofrecer los sacrificios, se introducía por una ventana pequeña. En la casa habitaba una sacerdotisa. Se había tapado la entrada con piedras y con cal. Delante de la entrada se colocó un mueble lleno de incienso, y encima una lámpara que lucía todo el día. Paralios descubrió el engaño, hizo bajar la lámpara y retirar el mueble. Ordenó a los *tabennesiotes* que le acompañaban traer un hacha para abrir la ventana. Entonces aparecieron las imágenes de los ídolos y el altar cubierto de sangre. Concretamente se mencionan las imágenes de Cronos, cubierta de sangre, y muchas imágenes de dioses (demonios) de toda especie, entre las que se citan perros, gatos, monos, cocodrilos y reptiles, y un dragón en forma de serpiente. Estas imágenes eran propias de la religión egipcia. Se decía que todas ellas procedían del templo de Isis en Menfis, y que habían sido escondidas allí por un sacerdote con motivo de la legislación que prohibía sus cultos. Algunas de estas imágenes eran de gran antigüedad, pues se encontraron deterioradas por el paso del tiempo. Fueron echadas al fuego las de los dioses talladas en madera. Otras imágenes, y también el altar, eran de bronce. Las que no pudieron ser quemadas fueron trasladadas a una iglesia, donde permanecieron depositadas y custodiadas toda la noche. Luego fueron destruidas por orden expresa del arzobispo. Los paganos se maravillaban de que los guardianes de las imágenes estuvieran todavía con vida. Los paganos creían *(Vita Severi,* 45) que una enfermedad que padeció Zacarías

en una ocasión fue por haber quemado las imágenes de los dioses paganos.

La descripción de este suceso es importante por varias razones. Demuestra la pervivencia del paganismo, que se practicaba ocultamente en las casas particulares, así como la pervivencia de los sacerdotes y sacerdotisas que atendían los rituales. Es de destacar también el elevado número de dioses paganos que se conservaban juntos; y la debilidad de la fe del clero cristiano que se dejaba sobornar para no denunciar las prácticas idolátricas; la existencia de imágenes de culto egipcias junto a las griegas, no sólo en casas particulares, sino también en edificios públicos como los baños; la creencia de los paganos en el potencial mágico de las imágenes de sus dioses, que podían ocasionar la muerte de los cristianos. El obispo era el principal promotor de estas destrucciones.

El culto a los ídolos pervivía en Menouthis debido a la debilidad de la fe del clero cristiano, al que los paganos hacían regalos de oro para poder seguir realizando sacrificios. En esta ocasión, el pueblo quemó también las imágenes de los dioses paganos que encontró en los baños y en las casas particulares, excitado por la alocución del patriarca, que dio a conocer al pueblo el hallazgo del depósito de imágenes, dando detalles de las materias de que estaban fabricados y su número. Además de los ídolos quemados, con los demás fueron cargados veinte camellos con imágenes paganas. También el sacerdote pagano fue capturado, y confesó haber realizado sacrificios cruentos de animales.

Zacarías *(Vita Severi,* 36) menciona también a dos paganos de Afrodisias, así como la existencia de papiros en los que se invocaba a los dioses paganos, en posesión de Isidoro de Lesbos, que fueron quemados, con lo que se vio libre de las obsesiones diabólicas. Poco después *(Vita Severi,* 40) recuerda Zacarías los sacrificios paganos de Caria y los oráculos, que actuaban fuera de la ciudad. Ya se ha indicado que los paganos de Beirut se enorgullecían de la alta calidad alcanzada en el estudio, lo que supone gran número de jóvenes en la ciudad. En Beirut algunos estudiantes de leyes se entregaban a prácticas de magia y guardaban escritos sobre estas materias. Menciona Zacarías *(Vita Severi,* 57-63) a este respecto a Jorge, originario de Tesalónica, la ciudad más importante del Illírico, a Chrysaorios de Tralles, en Asia, a Kleprodotos de Heliópolis, a un armenio y a otros de los que no se da el nombre. Con este motivo recuerda igualmente el biógrafo de Severo una sesión mágica. Pensaban realizar un sacrificio durante la noche, en el circo, de un esclavo etíope, propiedad de Juan, con el fin de atraer a éste mediante la violencia de los demonios lo que deseaba, lo que indica la creencia

de que los demonios se hacían presentes en las prácticas mágicas. También intervino una mujer que vivía en castidad, de la que estaba perdidamente enamorado. Condujeron al esclavo de noche al circo para asesinarle, lo que no sucedió finalmente, ya que un suceso imprevisto les obligó a huir. El esclavo contó lo sucedido a un compatriota de su dueño, que era cristiano. Éste contó a Zacarías la trama criminal, y solicitó ayuda a los cristianos, que le preguntaron acerca de los libros de magia que circulaban entre los estudiantes de derecho. Evagrios, Isidoro y Atanasio, estos dos últimos nacidos en Alejandría, en compañía de Constantino y de Policarpo, ambos de Beirut, deliberaron sobre este asunto. Constantino era abogado de prestigio, y el segundo era soldado en la corte del prefecto. Éstos querían examinar los libros de magia, que no aparecieron, aunque sin duda contenían doctrinas peligrosas. Otros libros sobre la materia estaban ocultos en una caja detrás de una plancha, como indicó por señas el esclavo. Juan suplicó que no le delatara para evitar el peso de la ley. Pero el grupo de amigos cristianos no tenía intención de perjudicarle, y se apresuraron a quemar los libros cuyas tapas estaban decoradas con figuras de malos espíritus, con nombres bárbaros, con citas presuntuosas. Algunos de esos libros se atribuían al mago Zoroastro, otros a Ostanes, también mago, y otros a Manetón[23]. Juan confesó que estaba decididamente enamorado de una mujer, y que pensaba que con la ayuda de los libros mágicos lograría satisfacer su amor con esa dama. Juan admitió finalmente que el arte de la magia era incapaz de satisfacer sus pretensiones, asegurando que, por el amor de esa mujer, otros del mismo modo habían recurrido a la magia. Los menciona por su nombre, afirmando que también ellos poseían libros de magia. Juan era cristiano, nacido de padres cristianos, pero es evidente que en este tiempo era ferviente adorador de los ídolos.

Estos sucesos muestran algunos aspectos importantes para el contenido del presente trabajo, como son la frecuencia de prácticas mágicas entre los estudiantes paganos de Beirut, la existencia de libros de magia de importantes autores, ricamente decorados, que se guardaban celosamente ocultos. A veces para las prácticas mágicas se recurría a actos criminales, como el sacrificio humano. Las prácticas mágicas son frecuentes en asuntos de amor. Algunos paganos que adoraban a los ídolos procedían de familias tradicionalmente cristianas.

---

[23] S. Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997, 192-193, 231-232, 321-322.

Los libros de magia debían de ser numerosos y estaban al alcance de los estudiantes de derecho de Beirut. Circulaban copias manuscritas. Un copista comunicó a Martyrios, lector de una iglesia de la ciudad, y a Policarpo, que Jorge de Tesalónica le entregó un libro de magia para copiarlo, y denunció al ya mencionado grupo de estudiantes de leyes al obispo Juan. Zacarías puntualiza en esta ocasión *(Vita Severi,* 95-96) que muchos estudiantes en lugar de dedicarse al conocimiento del derecho se entregaban al estudio de la magia. Destacaba en este aspecto Leontios, que hacía horóscopos, predecía el futuro, y recomendaba a todos los que acudían a él, en calidad de prefecto, que veneraran a los ídolos. Es importante señalar que altos cargos de la Administración estatal no sólo eran paganos, sino que realizaban asiduamente prácticas mágicas.

Zacarías cuenta un caso concreto del modo de actuar de Leontios. Un varon consultó si su esposa, que se encontraba encinta, daría a luz un niño varón. Leontios asintió para complacer al cliente; pero comunicó al portero de la casa que nacería una niña, como sucedió luego, en efecto. El marido, irritado, llamó a Leontios para comunicarle que había sido engañado, y Leontios se defendió aduciendo el testimonio del portero al que había dicho la verdad.

Zacarías *(Vita Severi,* 68-70) continúa narrando detenidamente la persecución de los libros de magia que tenían Jorge y otro personaje de nombre Asklepiodotos. Fueron localizados en seguida, detenidos y llevados al centro de la ciudad. No obstante algunos libros fueron escondidos y se salvaron de la requisa. Chrysaorios levantó contra los cristianos a un grupo de estudiantes (los «compañeros») de derecho con la calumnia de que eran asesinos. Constantino de Beirut, que era muy rico, amenazó con llamar a los campesinos y prender a los cabecillas de los llamados «compañeros», si bien antes facilitó la huida de Leontios. Los libros de magia recogidos fueron quemados. Siguiendo las instrucciones del obispo, tomaron al defensor de la ciudad, a los funcionarios del Estado, a los miembros corruptos del clero, y los quemaron delante de la iglesia de la Virgen Madre de Dios.

Con este motivo Zacarías emite un juicio muy negativo sobre el contenido de los libros, juicio coincidente con la opinión de los cristianos sobre las prácticas mágicas, acerca de para qué servían, atribuyendo al demonio la autoría de los mismos, de sus fanfarronadas, acerca de la soberbia atea y bárbara de los diablos, de sus sugerencias malvadas llenas de odio contra la humanidad, de la arrogancia del diablo, que prometía cumplir cosas horribles. Zacarías cuenta algunas de las indicaciones de las libros de magia, que describen algunos aspectos de

su contenido, como las siguientes: «Cómo ocasionar disturbios en la ciudad, cómo sublevar a los pueblos; cómo armar a los padres contra los hijos y los nietos; cómo romper las uniones legítimas; cómo forzar a una mujer, que desea vivir castamente, al amor ilícito; cómo cometer adulterio y asesinato; cómo robar; y cómo obligar a los jueces a dar sentencias favorables a uno.»

Poco después Zacarías (*Vita Severi*, 70-74) cuenta algunas historias referentes a los magos, como la siguiente: unos vagabundos, los llamados «pies descalzos», que eran el lumpen de la sociedad, y los magos, seguidos de bandas procedentes de todo el mundo, se concentraban en Beirut. Prometieron descubrir tesoros, para lo que contaron la siguiente historieta. El rey persa Darío había llegado a estas tierras antes de que existieran ciudades, habiendo ocultado muchos talentos de oro. Estos vagabundos y magos conocían la noticia por los magos de Persia. Chrysaorios conocía igualmente el procedimiento para apoderarse de estos tesoros. Para ello era necesaria la ayuda de prácticas necrománticas. Entre ellos había uno que podría dedicarse a este asunto. Era necesario apartar a la multitud para que no le molestara en las operaciones. Habiendo sostenido una conversación por cierto asunto con el paramonario de la iglesia llamada Segundo Martirio, le prometió cierta cantidad de estos tesoros. El paramonario, llevado del deseo del oro, respondió que él cuidaba de muchas tumbas aisladas y que fácilmente podía cumplir su misión durante la noche. Luego todos marcharon todos al *martyrion*. Los vagabundos y magos indicaron que eran necesarios algunos objetos de plata para alcanzar con éxito el propósito inicial. Unos marcharon al mar, que no estaba lejos, para llamar con esos objetos a los demonios que custodiaban los tesoros; otros se alejaron para realizar prácticas necrománticas en las tumbas del templo. El ministro cristiano, llevado por la avaricia del oro, animó a Chrysaorios a cometer sacrilegio. Éste entregó a algunos de sus acompañantes algunos objetos de oro, con los que huyeron pronto después de simular que se marchaban a la orilla del mar a evocar demonios con tales objetos. El paramonario tomó de entre los vasos sagrados un incensario de plata[24] y lo entregó al que prometía practicar la necroman-

[24] Sobre vasos sagrados sirios, de época de Constantino o de los siglos v-vii, véase VV. AA., «Altar Implements and Liturgical Objects», en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century*, Nueva York, 1979, 599-613, núms. 531-548. Un tesoro, quizá procedente de Siria, decorado con temas mitológicos es el de Seuso, compuesto por 14 objetos que pesan más de 200 libras romanas, con fecha límite del 610 (C. Mundell, «Un nouveau trésor (dit de "Seuso") d'argenterie

cia, evocar las almas de los muertos y conocer a través de los difuntos dónde se ocultaban los tesoros. Según la narración de Zacarías, no sucedió lo que se pretendía, pues, cuando Chrysaorios comenzó sus invocaciones diabólicas y llevaba el incensario, hubo un temblor de tierra, y los vagabundos, los magos y Chrysaorios huyeron despavoridos. El desenlace de esta historia es que los pobres, que dormían en la iglesia, se despertaron gritando, y se enteró de lo sucedido toda la ciudad. El pueblo se amotinó contra los paganos y los magos, contra el paramonario y contra Chrysaorios, el día en que se celebraba la fiesta de San Juan Bautista. El paramonario fue apresado, reprendido por el obispo, y encerrado en un convento de donde no podría salir durante cierto tiempo. Chrysaorios huyó de la ciudad, y después de pagar mucho oro se le permitió volver. Leontios primero huyó, después decidió hacerse cristiano, en el templo del mártir Leontios, y entrar en la ciudad: confesó ser cristiano y suplicó perdón públicamente.

Esta narración demuestra lo extendidas que estaban las prácticas mágicas, a las que se entregaban las gentes de la ciudad, en sus estratos más bajos, y los magos profesionales, que debían de ser muchos. Andaban de un lugar a otro. Para lograr sus fines acudían a la necromancia. También hace referencia este episodio a la credibilidad y a la avaricia de la gente y de los clérigos cristianos. Es interesante la intervención final del obispo. También entre los cristianos había quienes se dedicaban a la magia. No obstante, la historia no concluyó donde la hemos dejado. Cabe añadir que los tratados de magia de Chrysaorios no fueron quemados. Éste decidió volver a su tierra e hizo cargar en el navío todos los libros de magia que tenía, no sin tener que hacer un notable desembolso de oro. Embarcó también los libros de leyes, la mayoría de los objetos de plata, a sus hijos, y a su madre, que era concubina, ordenándoles que se hicieran a la mar, con muchas otras personas, después de consultar un tratado de magia acerca de los movi-

---

de la Basse Antiquité», *CRAI*, 1990, 239-254). Las composiciones mitológicas decoran dos platos, dos vasos de vino y tres objetos de baño. En éstos se encuentran Aquiles en Skyros, tema muy del gusto de los musivarios del Bajo Imperio (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 364-372); nacimiento de Aquiles, con la presencia de seis dioses; *thiasos* dionosíacos; Deidamía reducida por Aquiles; la lucha de Atenea y Poseidón por la posesión del Ática; Meleagro y la caza del jabalí de Calidón; Juicio de Paris; Hipólito y Fedra, Píramo y Tisbe; Perseo y Andrómeda; Dánae y Perseo; niño despechado por Akrinios; Dictis. Todos estos personajes mitológicos indican un conocimiento excelente de la mitología griega en una fecha muy avanzada en el Oriente, concretamente en Siria, lugar de fabricación del tesoro (E. Kitzinger, «The hellenistic Heritage in Byzantine Art», *DOP*, 17, 1963, 97-115).

mientos de los astros y sus cálculos. Zacarías indica que una práctica común entre los paganos era acudir a los libros de predicciones en los momentos importantes, pero con poca efectividad: él volvió a su país por vía terrestre; los demonios y la ciencia de los astrólogos salvaguardaban la travesía del barco y todo lo que contenía, pero la nave acabó en el fondo del mar.

Todos estos datos recogidos en la biografía escrita por Zacarías indican que el paganismo y en particular las prácticas mágicas, a finales del siglo v, un siglo después de que Teodosio le asestase un golpe mortal, estaban todavía vigentes en los ambientes de estudiantes universitarios de Beirut, procedentes de familias de elevada posición social, y entre algunos altos funcionarios del Estado. Esta supervivencia motivó frecuentes y duros enfrentamientos de la Iglesia y de los cristianos fervientes con los paganos y los magos.

Los edictos contra la magia eran ya viejos a finales del siglo v. Una ley de diciembre del año 356, dirigida al pueblo, castigaba con la muerte a los que mediante artificios mágicos perturbaban los elementos y ayudaban a las personas malvadas a deshacerse de sus amigos. Se obligó a los adivinos a no ejercer su oficio. El emperador Joviano prohibió igualmente la magia (Themist., *Or.*, 5, 70). El emperador Valente, como Constancio, tenía terror a la magia. En el año 370 prohibió estudiar la ciencia de los matemáticos *(C. Th.*, 9, 16, 8). Durante el gobierno de Valente muchos libros de magia fueron quemados. La magia estaba muy extendida en Siria. Teodoro de Mopsuestia, natural de Antioquía, que estudió retórica y literatura con Libanio, que fue compañero de Juan Crisóstomo, con el que mantuvo una amistad muy duradera, y que intentó ser abogado, escribió tres libros contra la magia, citados por Focio, dirigidos contra el zoroastrismo. En el primer libro explica la malvada doctrina de los magos persas, introducida por Zoroastro, acerca de Zerván, que engendró a Hormisdes y a Satanás. Teodoreto de Ciro escribió un tratado, perdido en la actualidad, donde discute las objeciones de los magos persas contra la fe cristiana; censura la deificación de los elementos y echa la culpa a los magos persas de las persecuciones sufridas por los cristianos persas en tiempos de Bahram V y Jezdegerd II.

En Egipto todavía en el siglo v, y aun después, el paganismo tenía vigor, como parece desprenderse de los temas mitológicos de las telas coptas, aunque se acepte que no eran más que temas decorativos de gran tradición, pues se conoce todavía su significado. En fecha tan avanzada como el siglo VII se representa aún al dios Nilo y a Euthenia; a una nereida con nimbo cruciforme, en el siglo IX; a nereidas en un

relieve fechado entre el siglo IV y el V; a Dioniso en el siglo V, al igual que a Ariadna, en la misma fecha, en tejidos; a Leda y el cisne en un relieve del siglo VI; a los Dióscuros y a un devoto de Isis en una tela datada en el siglo VI; a nereidas con un cuenco en una mano; a Pan y a Dioniso en paños de la misma fecha, etc.[25]. En el norte de Siria, en Sarrîn (Osrhoène), varios mosaicos de una villa están adornados con temas mitológicos: Europa, Dioniso y Sileno, sátiro y Afrodita en la concha sostenida por centauros marinos, composición muy del gusto de los musivarios africanos, pues aparece en pavimentos de Bulla Regia, Casa del Anfiteatro, de mediados del siglo III; de Cartago, con el triunfo de Venus, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente; de Djemila, la antigua Cuicul, Casa del Asno, con el triunfo de Venus, de la misma fecha, y de Setif, la antigua Sitifis, de la misma fecha, también, todos con tritones en vez de centauros[26]; de Cahba-Philippolis, de mitad del siglo III, con la *toilette* de Venus[27], etc. Otros mosaicos de la villa citada de Siria muestran imágenes de Ártemis, de Meleagro y Atalanta, tema documentado en Oriente y Occidente[28], Heracles y Auge. La villa se fecha en los últimos años del siglo V y la primera mitad del siglo siguiente, contemporánea por tanto de los sucesos que narra Zacarías, y que confirmaría una vez más la pervivencia de elementos paganos, si no se acepta que se toman como simples elementos decorativos, posibilidad que no se puede descartar[29].

[25] P. M. de Bourget, *The Art of the Copts*, Baden Baden, 1964, 89, 107-108, 133-135, figs. 14-15, 38. V. F. Lenzen, *The Triumph of Dionysos on textiles of Late Antique Egypt*, Berkeley-Los Ángeles, 1960. También: D. Parrisch, «A mythological theme in the decoration of Late Roman Dining Rooms: Dyonisos and his circle», *Rev. Arch.*, 1995, 2, 307-333. M. A. Haufmann, «The Continuity of Classical Art: Culture, Myth and Faith», en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A Symposium*, Nueva York, 1980, 75-99. Otras veces los cristianos picaban las escenas paganas (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 541-550).

[26] K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, 155-156, lám. 148; 32, 156, lám. 149; 156-158, lám. 150; 43, 134, 156, lám. 151.

[27] J. Balty, *Le mosaïque de Sarrîn (Osrhoène)*, París, 1990.

[28] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 413-414, 590-592.

[29] Un ejemplo bien claro son los mosaicos de tema mitológico de Carranque (Toledo), de época teodosiana, que perteneció a Materno Cynegio, el cual aplicó en Egipto las medidas antipaganas de Teodosio I. Su villa, sin embargo, está llena de pavimentos con composiciones mitológicas: Océano, la muerte de Adonis, Hylas y las ninfas, Acteón y Diana, Píramo y Tisbe, Neptuno y Amímone (D. Fernández Galiano *et al.*, «Mosaicos de la villa de Carranque: un programa iconográfico», *VI Coloquio internacional sobre el mosaico antiguo, Palencia-Mérida 1990*, Guadalajara, 1994, 317-326). Temas paganos pasaron a las iglesias cristianas del Oriente (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 551-562).

El mundo espiritual que describe magistralmente Zacarías es muy distinto del reflejado en el calendario de Furio Dionisio Filócalo, fechado en el año 354, donde se mencionan los siete planetas, y sus símbolos, con indicaciones de los días y de las horas que presiden, y su influencia favorable o nefasta; los signos del zodíaco con indicaciones de los trabajos que se pueden emprender mientras la Luna se encuentra entre ellos. Se citan los días consagrados a los diferentes dioses romanos, y las grandes fiestas paganas como las *Lupercalia,* las de Cibeles o las de Isis. El 25 de diciembre se menciona como el natalicio de *Sol Invictus;* también se recuerdan las fiestas de la Pascua entre los años 312 y 354, las de los mártires, y la lista de los obispos de Roma. Es un documento sincretístico, aunque salido de la autoridad del obispo de Roma. Una cristiana fervorosa como Proiecta, cuya inscripción funeraria redactó el papa Dámaso en el año 384, no tuvo reparo en aceptar un cofre, fechado entre 379 y 383, decorado con figuras mitológicas, como Venus peinándose sostenida por tritones, montados por amorcillos, que presentan ofrendas junto a tritones cabalgando en monstruos marinos. Es obra de artistas orientales, procedentes de Antioquía o de Constantinopla, que podían trabajar incluso en Roma[30]. Por otra parte, en las catacumbas de la *Via Latina* en Roma[31], junto a escenas sacadas del Antiguo y del Nuevo Testamento se encuentran escenas mitológicas. Se representa a los Reyes Magos, el encuentro de Judá y de su pastor con Tamar, Adán y Eva en el paraíso, Daniel entre los leones, Jonás arrojado al monstruo marino, Jesús entre los discípulos, la cena de Isaac, Susana tentada por los ancianos, Moisés golpeando la roca, el sermón de la montaña, Jacob y la escala del cielo, etc., y junto a éstas se representan escenas y divinidades paganas como Tellus, Admeto muriendo, Heracles y Atenea, Heracles sacando a Alcestes del Hades, Heracles en el Jardín de las Hespérides, Heracles luchando contra la Hidra, etc. El mausoleo pertenecía a una misma familia formada por cristianos y paganos que convivían pacíficamente, o bien sucedía que los cristianos usaban la mitología pagana, que es nuestra opinión. El mito o ciclo heroico de Heracles podía ser entendido por los cristianos como un viaje iniciático relacionado con la cristianización. En la *Vita*

---

[30] K. J. Shelton, *The Esquiline Treasure,* Londres, 1981.

[31] A. Ferrua, *Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina,* Florencia, 1990. En general: H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique,* Paris, 1958. R. Lane Fox, *Pagani i Cristiani,* Bari, 1991 (se refiere a la situación hasta Constantino). F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'«Histoire Ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée,* Paris, 1981.

Severi los estudiantes cristianos y paganos conviven sin problemas, y siguen indistintamente las lecciones de maestros paganos o cristianos, salvo en algunos casos concretos.

Todavía es posible entresacar de la *Vita Severi* dos episodios que confirman la existencia del paganismo, el funcionamiento de los oráculos y las relaciones entre paganos y cristianos.

El primero tiene como protagonista al citado Paralios, que marchó a Alejandría para estudiar gramática con Horapollon, pagano ferviente que acrecentó el paganismo de su discípulo. Ambos ofrecieron sacrificios a los dioses. Como desease vivamente visitar a su hermano Atanasio, que era cristiano, marchó al monasterio de Salomón, donde se encontraban Esteban y Atanasio. Esteban refutó las objeciones que los paganos hacían a los cristianos y echó en cara a Paralios las torpezas de los paganos, los misterios infames de sus dioses, los oráculos llenos de mentiras, su politeísmo incomprensible, las respuestas obscenas y embarradas de los oráculos, de los dioses, su desconocimiento del futuro, así como otros engaños de los demonios, según puntualiza Zacarías. Persuadió a Paralios para que sometiera estas consideraciones y sus dudas a Horapollon, a Heraiscos, a Asklepiodotos, a Ammonio, a Isidoro, y a otros filósofos, y evaluara las respuestas de ambos lados. Paralios encontró las respuestas de los paganos débiles y sin fundamento. Asklepiodotos de Alejandría, que se ocupaba de los encantamientos, practicaba la magia e invocaba a los demonios, había conquistado la admiración de los paganos por su filosofía. Su homónimo, que en este momento alcanzó grandes honores y dignidades —pues el emperador le había colmado de honores y tenía el rango principal en el senado de Afrodisias—, determinó darle su hija en matrimonio. Vivía desde hacía tiempo en compañía de su esposa en Caria, y deseaba tener hijos. Tal anhelo no se cumplía, pues Dios le había castigado, por haberse entregado a las prácticas mágicas, con la esterilidad de su esposa. Como a su suegro le afligía que su hija no tuviera descendencia, el filósofo fingió un oráculo, o mejor «fue tocado por el demonio en figura de Isis», según el cual la diosa le prometía descendencia si en compañía de su esposa iba al templo que Isis tenía en Menouthis, villa distante catorce millas de Alejandría y próxima a la localidad de Canope. Convenció a su suegro de que le permitiera ir con su esposa a este lugar, tras prometer que regresaría a Alejandría con la esposa y el hijo fruto de ambos. Asklepiodotos permaneció cierto tiempo en Menouthis, donde ofreció numerosos sacrificios a los demonios, que sirvieron de poco, pues persistía la esterilidad de su esposa. Creyendo ver a Isis junto a él, entendió, a través de los intérpretes de sueños que servían al demonio,

que debía unirse a la imagen de la diosa, y después tener relaciones con su esposa, la cual le daría un hijo varón. El filósofo planeó groseramente el engaño. Se unió a la puerta que representaba a la diosa Isis, y luego yació con su esposa, la cual, pese a todo, siguió estéril. Finalmente, el sacerdote le aconsejó ir, él solo, sin su mujer, a la ciudad de Astu, donde debía permanecer cierto tiempo, y luego tomar por hijo al que había nacido de una sacerdotisa que era compatriota suya, pues los dioses y el destino querían que así sucediese. Asklepiodotos siguió este consejo. Poco después él y su esposa volvieron a Alejandría, enorgulleciéndose de que una mujer que había sido estéril ahora hubiera dado a luz. Todos los paganos se alegraron con esta historia, como si fuera verdadera, alabando a Isis, y a Menouthis, la ciudad de la diosa. Paralios se creyó la historia, que comunicó a su hermano, y a todos los presentes, como cosa maravillosa, un milagro pagano evidente. La argucia quedó al descubierto cuando se supo, por indicación de Esteban, que la mujer no tenía leche en los senos, lo que era imposible en una mujer que acababa de alumbrar a un hijo (*Vita Severi*, 15-26).

Los escritores cristianos prestaron especial interés a los oráculos paganos. Basta recordar que Eusebio de Cesarea dedica los libros cuarto y quinto de su *Praeparatio evangelica* a los oráculos paganos. Esta narración alude a la interpretación de los sueños, y al templo de Isis, que debía de estar abierto al culto, así como a la sacerdotisa de Isis que servía en dicho templo. Zacarías cree firmemente en la intervención del demonio en estos casos.

Otro suceso recoge Zacarías que prueba la pervivencia activa del paganismo en una fecha tan avanzada como los finales del siglo V. Encontrándose en Menouthis, Paralios vio a Isis, que le decía: «Guárdate de fulanito, que es un mago.» Se trataba de uno que había llegado para aprender gramática, y estudiaba con Paralios bajo la dirección del mismo maestro, al que el demonio le reveló lo mismo. Ambos contaron esta visión a sus compañeros de la escuela de Horapollon. Los dos creían que uno decía la verdad y que el otro mentía. Paralios fue a ver a Esteban y a Atanasio, que tuvieron prolongadas conversaciones sobre la perversión de los malos demonios que acostumbraban a excitar a los hombres unos contra otros, alegrándose de las guerras, pues son enemigos de la paz. En este párrafo se expresa magníficamente, como en el otro citado antes, lo que los ascetas creían acerca de los demonios. Paralios quiso conocer la verdad. Volvió a Menouthis y ofreció a los demonios los sacrificios habituales y les suplicó que le hicieran saber mediante un oráculo si él era mago o lo era su enemigo, y si en verdad tal oráculo se había dado a este sujeto. El demonio no respondió.

Paralios suplicó al diablo durante muchos días que no le dejase sin respuesta, pues le obedecería y honraría como a los restantes dioses si le daba entera satisfacción. El demonio tampoco respondió esta vez. Después de ofrecer numerosos sacrificios, Paralios se irritó mucho y no dudó de la perversidad del demonio. Esteban le convenció de la conveniencia de alejarse de todo ritual demoníaco y de toda invocación a los dioses paganos, Cronos, Zeus, Isis y otros parecidos.

En este texto se indican el funcionamiento de los oráculos, la creencia en los demonios y en la existencia de los dioses paganos, que eran los demonios, de los cuales se mencionan por su nombre los principales, particularmente la diosa egipcia Isis.

Los autores cristianos se ocuparon en sus obras de la acción de los demonios. Un tratado de demonología se lee en la *Vida de Antonio,* de Atanasio. El tema dentro del cristianismo era viejo, pues un tratado de demonología se lee ya en el *Discurso contra los griegos* (7-16), de Taciano.

Las ideas de Zacarías sobre los demonios no son nuevas. Ya Orígenes, en dos capítulos, 45 y 46, de su *Exhortación al martirio,* habla del culto a los demonios. Novaciano, uno de los grandes teólogos de Roma junto a Hipólito, en su tratado *Sobre los alimentos de los judíos* (7) identifica las ofrendas a los demonios como ofrendas destinadas a los ídolos. Para Cipriano, en la introducción a su escrito *Sobre la unidad de la Iglesia,* los demonios son causa de todos los cismas y herejías. Según Orígenes en su *Peri archon,* se oponen a las luchas espirituales de los cristianos. El apologista Justino asegura en la segunda *Apología* que todas las persecuciones contra los cristianos son obra de los demonios que odian la virtud y la verdad.

Todas estas narraciones son un cuadro tomado de la realidad. De ahí su interés y su gran valor como fuente histórica. Zacarías era testigo de los sucesos que narra, en los que muchas veces fue actor.

Capítulo VI

La vida estudiantil en Beirut y Alejandría a finales del siglo v según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos (II)

En esta segunda parte se tratan algunos aspectos no abordados en la anterior, que son importantes para conocer el ambiente de la vida estudiantil en Beirut y en Alejandría y en general de todo el Próximo Oriente a finales del siglo v y a comienzos del siguiente.

Monacato

Es bien conocido el importante papel que desempeñó el monacato a finales de la Antigüedad[1], no sólo desde el punto de vista religioso, sino también económico, político, social y artístico. En la *Vida de Severo* queda bien patente el papel importante desempeñado por los monjes en todo el Oriente en aquella época. Se sigue el orden con el que aparecen los sucesos en la biografía de Severo.

Menciona Zacarías Escolástico *(Vita Severi,* 15-16) que Atanasio, uno de los hermanos de Paralios, había abrazado la vida monástica

[1] J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad,* Madrid, 1998, 219-413, con toda la bibliografía, que es abundante y que cada año crece. R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres protagonistas del cristianismo antiguo,* Madrid, 1999.

en Alejandría, ingresando en un monasterio llamado Enaton, al mismo tiempo que lo hizo el famoso Esteban. En este monasterio era superior por estos años Salomón, que enseñó la verdadera filosofía, o sea la doctrina cristiana, a Zacarías *(Vita Severi,* 15-16). Esteban estaba bien al corriente de las doctrinas divinas y tenía conocimientos enciclopédicos, o sea de retórica y de gramática. No se trataba de un monje analfabeto o sólo versado en el conocimiento de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres. Muy frecuentemente los monjes que se citan en la *Vida de Severo* han estudiado carreras civiles. Los monjes analfabetos que se mencionan al comienzo del monacato han desaparecido prácticamente a comienzos del siglo v. Esteban refiere «las objeciones paganas que le propuso Paralios sobre las obscenidades paganas, sobre los misterios infames de los dioses, los oráculos mentirosos del politeísmo. Las respuestas oscuras y embarulladas de los demonios, su ignorancia sobre el futuro y otros engaños de los demonios». Estos datos indican la gran preocupación religiosa que en ese momento de la Tarda Antigüedad tenían tanto paganos como cristianos y que los primeros se dirigían a los monasterios a informarse sobre asuntos religiosos.

Es interesante señalar que, como sucedió en el siglo IV, en una misma familia unos miembros eran cristianos y se hacían monjes, y otros seguían siendo paganos, en fecha tan avanzada como el siglo V. Basta recordar un caso. El tío de Melania la Joven, Rufius Antonius Agrypinus Volusianus, procónsul de África, que se carteó con San Agustín entre los años 411-412, cuestor del Sacro Palacio, prefecto de Roma en 416 y en 421, prefecto del pretorio en 428-429 y embajador de Valentiniano III en 436, era pagano por influjo de sus amigos. Entre éstos se contaba Rutilio Namaciano, que le dedicó un poema anticristiano, aunque su nombre era cristiano; Melania la Joven le convirtió en Constantinopla poco antes de que muriera en 436 *(Vita Mel.,* 50).

Paralios menciona dos casos concretos de embustes *(Vita Severi,* 18-22) en los que se manifestaba la actuación de los demonios. Precisamente en estos siglos, tanto cristianos como paganos estaban muy preocupados por la actuación del demonio, en la que creían[2]. La concepción pagana de los demonios no se diferenciaba de la de los cristianos. En el monacato los demonios desempeñaron un papel importante; los monjes luchaban continuamente contra los demonios. La *Vida de Antonio* constituye un verdadero tratado de demo-

[2] J. M. Blázquez, *op. cit.,* 52.

nología. Estas creencias pasaron a la Edad Media y han rebrotado en la actualidad.

Esteban defiende la teoría sostenida por los cristianos de que los dioses Cronos, Zeus, Isis y otros más son demonios.

El monasterio de Enaton se menciona más adelante en la narración; a él acuden los protagonistas de la biografía (*Vita Severi*, 24-26). Salomón y los monjes pusieron en conocimiento de Pedro, patriarca de Alejandría, la agresión que fue posteriormente denunciada al prefecto de Egipto. Es un caso de los muchos que se dieron en estos siglos de intervención de los monjes en defensa del cristianismo ante la autoridad civil, que en este caso aún era pagana. El monje Esteban no se contentó con una intervención sino que puso en conocimiento del patriarca Pedro la información sobre el altar y sobre los sacrificios paganos que Paralios, cristiano, le proporcionó (*Vita Severi*, 27-28). El patriarca animó a los monjes llamados *tabennesiotes* a intervenir en la denuncia contra los paganos y a destruir los vestigios de paganismo que aún quedaban. Los monjes aparecen, pues, desempeñando un papel importante en la lucha contra el paganismo, ya condenado por las leyes estatales desde hacía más de un siglo. El arzobispo por consejo del monje Salomón acudió al *defensor civitatis* para que el sacerdote pagano revelase las maquinaciones que había tramado.

Esteban, por su parte, convenció a Pedro para que dirigiese una carta sinoidal a Normos, obispo de Afrodisias, en la que le informaba del asunto y le exhortaba a revelar todos los engaños cometidos (*Vita Severi*, 36). Algún dato es bien significativo de la situación en la que el soborno era una de las lacras más grandes del Bajo Imperio. El portador de la carta se dejó corromper con un presente.

En la *Vita Severi*, 39, se presenta a Paralios convenciendo a Esteban, estudiante de letras, que aprendía al mismo tiempo medicina, de que ingresara en la vida monástica. Le condujo al monasterio de Salomón y le presentó al monje Esteban. En él tomó el hábito monástico y se dedicó al ascetismo, al tiempo que su hermano. Era frecuente en estos siglos que las familias se animaran unas a otras para entrar en los monasterios; así por ejemplo hicieron Melania la Joven y su esposo Piniano.

Paralios buscó el apoyo del monje Esteban para apartar a sus hermanos del paganismo (*Vita Severi*, 43); dichos hermanos abrazaron la vida monástica en el convento de Esteban y llegaron a regir el monasterio. Esteban fue el maestro de estos monjes, uno de los cuales había sido ayudante de la cohorte del prefecto de Egipto. El otro se dedicaba a la verdadera filosofía después de haber estudiado de manera admirable

medicina y filosofía profana. Esta puntualización sobre los estudios de estos dos monjes nos parece importante, pues muestra que a finales del siglo V ingresaban en los conventos monjes cultos, como ya se ha indicado. En los siglos IV y V gran cantidad de obispos recibían una excelente formación. Era una tendencia general de la Iglesia. Dídimo el Ciego, jefe de la escuela catequética de Alejandría, nombrado por Atanasio, tenía conocimientos enciclopédicos. Obispo de Cirene fue Sinesio, iniciado en la filosofía neoplatónica por la famosa Hipatia de Alejandría[3].

Cirilo de Alejandría tenía igualmente una buena formación clásica. Basilio, obispo de Ancyra, había sido médico. Basilio el Grande siguió clases de retórica en Cesarea, en Constantinopla y en Atenas; Gregorio de Nacianzo recibió educación en Atenas. Gregorio de Nisa fue profesor de retórica. El obispo Anfiloquio oyó clases de Libanio, maestro de Juan Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuestia. El obispo Asterio fue antes abogado.

En la *Vita Severi* son pocos los datos que recoge Zacarías Escolástico sobre el monacato, aspectos fundamentales del monacato que han sido recogidos en la *Vida de Antonio,* de Atanasio[4], se pasan por alto. Se mencionan algunos ascetas famosos *(Vita Severi,* 94-95) como Kosmas, que había sido sacerdote en el templo del Apóstol Lucas, hermano de Santiago, ambos hijos de José, el esposo de la Virgen María. Ejercía el ministerio divino. Con él habitaba Juan de Palestina, que había estudiado leyes y que se había consagrado en este templo a Dios y dedicado a la vida filosófica, es decir, a practicar y a conocer la doctrina cristiana, tan útil para muchos estudiantes de derecho por sus costumbres y por los libros de autores cristianos. Estos monjes se dedicaban a propagar entre los estudiantes la doctrina cristiana.

Un tercer asceta era Menas de Capadocia, que había estudiado *ius civile* y que recibió igualmente el hábito de monje en este templo. Estos ascetas no vivían en monasterios sino en las proximidades de un templo en el que practicaban el ascetismo. Zacarías Escolástico recoge un dato interesante, cual es que Menas pensaba volverse a su ciudad —Cesarea— para ingresar en el clero. Otros monjes como Juan *(Vita Severi,* 79-80), que desde su niñez era asiduo al templo de Leontinoo en Trípoli, se dedicaban a convencer a los varones que les visitaban para

[3] A. H. M. Jones, *Il tardo impero romano, 284-602 d.C.,* Oxford, 1964, *pássim.*

[4] G. C. Nohrmann y G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio,* Roma-Milán, 1974. G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine,* Paris, 1994. L. Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle,* Paris, 1990.

que practicaran el ascetismo. Este Juan es el que catequizó a Severo, el protagonista de la *Vida* cuyo autor es Zacarías Escolástico. Con esta ocasión se menciona a los autores que leían los que se iniciaban en las doctrinas divinas y en los símbolos del bautismo, que eran Gregorio Niceno, hermano de Basilio, Cirilo de Jerusalén y Juan.

El monje Evagrios (*Vita Severi,* 83-84) era otro personaje que animaba a todos a entrar en la vida monástica; se menciona también a algunos ascetas que visitaron Palestina y cuyas hazañas se ponían por escrito, como Pedro de Iberia e Isaías de Egipto, que en Palestina adquirieron gran reputación entre los cristianos.

Zacarías Escolástico describe en esta ocasión una aparición que llevó a Anastasio a la vida monástica: vio en sueños a Pedro, el príncipe de los apóstoles, que le llamó y le ordenó montar en un caballo. Después contó el sueño a Zacarías y la orden que había recibido, describiendo el aspecto de Pedro. Zacarías dedujo que había presenciado una aparición divina en la que se le había ordenado ingresar en la vida monástica.

Evagrios era un gran propagandista de la vida monástica (*Vita Severi,* 85). Un aspecto interesante del monacato (*Vita Severi,* 85-86) consistía en ponerse bajo la dirección de un asceta y en obedecerle en todo, como hizo Eliseo. Éste se dedicó al ascetismo después de tener una visión en la que Evagrios le ordenaba durante la noche levantarse y cantar el Salmo 50, tras lo cual viajó a Palestina, donde se puso bajo la dirección espiritual de dicho monje.

Zacarías (*Vita Severi,* 86) describe un caso práctico de fundación y funcionamiento de un monasterio. Pedro nombró al morir a algunos herederos entre los que figuraban Juan, Zacarías, Andrés y Teodoro; a este último se le confió la dirección del monasterio, junto a Juan, por sobrenombre Rufo, a quien se le permitió celebrar los divinos oficios; este último había estudiado leyes en Beirut con Teodoro. Juan había pertenecido al clero de Antioquía, recibió la ordenación sacerdotal habitando con el obispo Pedro, que le ordenó. Se marchó después a Palestina y abrazó la vida monástica.

Evagrios fue el padre espiritual de Severo (*Vita Severi,* 87-88). Hacía propaganda, como ya se ha dicho, de la vida ascética y animaba a hacerse monje. Se mencionan los nombres de varios (uno de los cuales abandonó a su esposa y la vida lujosa que tenía en Alejandría). Filipo de Patara y Lucio imitaron su ejemplo. El autor de la biografía escribe que tenía miedo de ser impedido en sus propósitos por sus parientes, aunque le animaban a seguir su ejemplo y a no separarse de ellos.

Otras pinceladas recoge Zacarías Escolástisco sobre la vida ascética. Severo *(Vita Severi,* 96-100), tras practicar el ascetismo en el monasterio durante cierto tiempo, vivió en lugares desiertos dejando la vida en común. En concreto se estableció en el desierto de Eleutherópolis, acompañado de Anastasio de Edesa.

Este nuevo género de vida ascética es considerado por el autor como una vida muy dura, de trabajos penosos y de un ascetismo tan elevado que hacía que los cuerpos de los ascetas cayeran enfermos. Hubieran muerto si el superior del monasterio no los visitara y les recibiera procurando tratarlos con el cuidado necesario y animándolos a permanecer en su compañía. A Severo se le hincharon los pies después de cuidarse de la enfermedad. Zacarías Escolástico dice que Severo, después de permanecer algún tiempo en el monasterio, decidió volver a Gaza y vivir en solitario en una celda. Debido a su fama, algunos le pidieron que les permitiera vivir bajo su obediencia vistiendo el hábito monástico. Se vio obligado a gastar el dinero que había recibido después de haber repartido con sus hermanos los bienes paternos, y que a su vez había distribuido ya entre los pobres y en construcción de celdas. También Melania la Joven y su esposo Piniano, dedicados al ascetismo, fundaron sendos monasterios de ascetas *(Vita Mel.,* 41).

Pedro, oriundo de Cesarea de Palestina, donde estudió gramática y retórica, visitó a Severo y le suplicó que le tuviera por discípulo. Severo consultó a otros ascetas famosos, como Elías, quien le aconsejó que no rechazara al hermano espiritual que había acudido a él. Con ocasión de este episodio se describe el género de vida al que estaba dedicado Pedro y que consistía en meditar las palabras divinas, es decir, en leer las Sagradas Escrituras y en buscar posibles explicaciones. Las virtudes de este monje eran la continencia de su vida, la castidad, la caridad con los pobres, siempre agradable a Dios, y su solicitud con los extranjeros.

Zacarías Escolástico dice que algunos monjes pasaban a la vida solitaria pero pronto se les acercaban discípulos, formándose así nuevos monasterios, como ya se ha indicado. Se puntualiza que algunas personas que practicaban el ascetismo no eran analfabetas, sino gente culta; los ascetas se animaban unos a otros a practicar el ascetismo.

Vida de los ascetas

Zacarías Escolástico *(Vita Severi,* 93-94) describe ampliamente la vida de los ascetas con ocasión de mencionar la estancia de Severo en el monasterio de Pedro. Se sentaban sobre la tierra, ayunaban y

permanecían de pie todo el día, vigilaban toda la noche, rezaban constantemente y asistían a los oficios divinos. Trabajaban diariamente poco tiempo, para proveerse el sustento necesario, y para socorrer a los pobres. Este aspecto de la limosna a los necesitados está bien señalado en la vida de los monjes. En una época de grave crisis económica y social y de la aparición de grandes latifundios, al no existir ninguna ayuda estatal de carácter social, el socorro de la Iglesia fue fundamental. Claro que esta ayuda no solucionó el problema que existía con la distribución del capital.

Meditaban individualmente las Sagradas Escrituras, incluso durante el trabajo manual. No se miraban unos a otros, por castidad. Fijaban los ojos en tierra. No decían palabras inútiles y se ejercitaban en todas las virtudes. Pedro, por ejemplo, guardó silencio completo durante diez años. Sólo hablaba con Dios en las oraciones y en los divinos oficios. A Severo le acompañaba un servidor que había estado con él desde la infancia.

Participación de los monjes en las disputas de la Iglesia

Los monjes no sólo actuaron contra el paganismo con gran violencia, sino que intervinieron en las luchas internas de la Iglesia. Zacarías Escolástico *(Vita Severi,* 100-105) dedica varias páginas a este problema, recordando sucesos acaecidos.

Nefalios, monje de Alejandría, sublevó por su celo contra el Concilio de Calcedonia[5] al pueblo de su país a causa de la comunión de Pedro, patriarca de Alejandría, con Acacio, arzobispo de la ciudad imperial.

Esta sublevación motivó sediciones y asesinatos, por su enemistad con Pedro, muy querido por todo el mundo en su ciudad. Nefalios propaló el bulo de que Pedro había arrojado de su monasterio a todos los monjes que se habían separado de su comunión por su unión con Acacio. También amotinó a 30.000 monjes egipcios y se disponía a entrar con ellos en Alejandría con el fin de destruir esta unión. Mientras, el eunuco del emperador Cosmos fue enviado para ayudar a los que se decía que habían sido despedidos. Muerto Pedro, al parecer, abandonó las revueltas que había provocado frecuentemente a causa de la unión con Acacio. Se esforzó en hacer creer a todos que era ortodo-

[5] C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, II.2. Dal concilio di Nicea a gli inizi del Medioevo,* Brescia, 1996, 865-926.

xo, después que Pedro envió una carta sinodial a Fravitas, sucesor de Acacio.

Pretendió ser ordenado sacerdote en Alejandría y ser ecónomo de una iglesia, y presionó a muchos palaciegos a insistir por escrito sobre este asunto a Atanasio, sucesor en el patriarcado de Pedro. El pueblo conservaba buen recuerdo de Pedro y detestaba a Nefalios, que acabó defendiendo el concilio, que antes había atacado. Se unió al clero de Jerusalén, quiso dar una prueba de su conversión y tendió acechanzas a los partidarios de Pedro. Decidió combatir a Severo, que se apartaba con igual horror de todas las herejías, principalmente de las de Apolinar[6], de las de Nestorio[7] y de la de Eutiques[8]. Pronunció delante de la iglesia un discurso contra Severo y contra los monjes defendidos ante el emperador. Defendió las dos naturalezas de Cristo. Expulsó de sus monasterios a los monjes con la ayuda del clero, es decir, con el grupo de los pacifistas, y consideraba las disputas querellas entre hermanos.

El emperador, enterado de lo sucedido por el gobernador del país y conociendo el pasado revoltoso de Nefalios y la virtud de los perseguidos, se enfureció contra él.

Los monjes que habían sido arrojados de los monasterios enviaron a Severo ante el emperador como abogado para contar las injusticias que se habían cometido con ellos. Severo fue apoyado por Clementino, que había desempeñado el cargo de cónsul y era patricio, y por Eupraxios, uno de los eunucos cubicularios del emperador. Contó lo sucedido: que no se les podía achacar ninguna herejía, que siempre habían sido fieles a las doctrinas de la Iglesia, que estaban en comunión con los Padres de Egipto, que habían sido arrojados de los monasterios que habitaban. Severo hizo conocer lo sucedido a los altos funcionarios de la corte. El emperador ordenó inmediatamente al *magister* que recibieran en los monasterios a los monjes que habían sido expulsados de ellos. Escribió una carta dogmática a los que dirigían los monasterios, a los que confesaba que Jesucristo estaba «fuera de dos naturalezas», y les exhortaba a la unión de la Iglesia.

Magníficamente se descubren en estas páginas las luchas feroces que originó en Oriente el Concilio de Calcedonia, la intervención de los monjes en número elevado en las disputas, los asesinatos que motivaron, la participación del pueblo en la controversia, y la apelación e intervención del emperador para zanjar las controversias.

---

[6] *Ibíd., pássim.*

[7] *Ibíd., pássim.*

[8] *Ibíd., pássim.*

Severo y sus seguidores fueron acusados de seguir las herejías de Eutiques. Severo para defenderse compuso un discurso contra Eutiques y envió cartas en las que atacaba a éste, a Apolinar y a Nestorio. Los seguidores de Nestorio habían interpretado forzadamente el pensamiento de Cirilo de Alejandría, sacándolo del contexto.

En esta lucha eclesiástica se falsificaba el pensamiento de grandes autores eclesiásticos, como le pasó a Orígenes.

Severo envió tratados a diferentes personas del palacio imperial, entre los que se cita a Eupraxios, uno de los eunucos imperiales, que le había consultado sobre ciertos aspectos del dogma y sobre ciertos problemas confusos, lo que indica el interés general que existía en este momento por las disputas eclesiásticas. Refutó el testamento de Lampelios, que dio lugar a la herejía de los adelfianos.

En Nicomedia desenmascaró a Isidoro, que abandonó el hábito monástico, que se extravió a causa de las doctrinas de Orígenes y que hizo equivocarse a muchos. Severo encontró apoyo en Teodoro, en Sergio, obispo de Filadelfia de Seleucia, en Asterios, en Mamas, director del monasterio de Romanos, en Eunomiós, archimandrita de Acacio, en todos los obispos isaurios en el problema de la unión de la Iglesia. Esta lista de personajes prueba la intensidad de la lucha dentro de la Iglesia por asuntos dogmáticos que apasionaban a todo el mundo y que se buscaba apoyo en otras personas.

Severo atrajo a su causa contra Nestorio a los obispos, a unos escribiéndoles y a otros hablando directamente con ellos. Permaneció tres años en Constantinopla a causa del asunto de la unión de la Iglesia, sin apartarse en nada de la regla monástica. Estuvo en todo momento acompañado por monjes de Palestina, por Teodoro y por Justo de Beirut, con sus acompañantes, y por personas de consejo y de edad.

El Concilio de Calcedonia, que por su contenido fue el más fundamental de la Iglesia Antigua, al igual que había sucedido con el de Nicea, no solucionó nada. Las pugnas teológicas continuaron. En el asunto de Arrio las disputas duraron hasta los años del gobierno de Teodosio, que fue el emperador que definitivamente acabó con el arrianismo[9]. El dogma en cristología era muy fluido aún. De la fe de Calcedonia se aparta-

---

[9] P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza nei primi secoli cristiani*, Turín, 1992. Geroncio, que durante cuarenta y cinco años había gobernado como archimandrita los monasterios de Melania la Joven, era un monofisita empedernido y por esta causa fue depuesto de la administración de los mismos, según Cirilo de Escitópolis *(Vita Euth.*, 67, 15-20).

ron las iglesias más emprendedoras, como la siria, la copta y la armenia, y separadas han llegado hasta hoy. Hoy se considera funesto.

Severo combatió otras tendencias dogmáticas del momento, como la de Macedonios, en este caso ante los jueces nombrados por el emperador, lo que prueba una vez más la intromisión de éste en asuntos puramente dogmáticos.

El emperador invitó en este caso particular muchas veces a Severo a estar en buenas relaciones con Timoteo, sucesor de Macedonios, a ocuparse con él de la unión de la Iglesia y a tratar con él de los asuntos eclesiásticos. El emperador lo que pretendía era la paz de la Iglesia. Severo se volvió a su monasterio, una vez que animó a muchos a tomar este mismo camino.

Los monjes apoyaron su candidatura para patriarca de Antioquía (*Vita Severi*, 110-112). El monacato fue una gran cantera de obispos. Por el monacato pasaron grandes obispos del Oriente, como Basilio y Juan Crisóstomo; monjes fueron Eutiques (378-454) y Nestorio, obispo de Constantinopla en 428. El primero fue monje en los alrededores de Constantinopla, fue ordenado sacerdote y elegido archimandrita de un gran monasterio. Fue amigo de Cirilo de Alejandría, de su sucesor Dióscoro y del poderoso eunuco de Teodosio II, Crisafio, amistades que le dieron gran influjo y poder en los ambientes eclesiásticos y políticos de Constantinopla. Nestorio fue elegido patriarca de Constantinopla por los cortesanos.

Obispos procedentes del monacato fueron Atanasio, obispo de Alejandría que mantuvo relaciones con los monjes de la Tebaida, y Serapión de Termis, en el Egipto Inferior, monje antes que obispo y amigo de Antonio, fundador del monacato; Epifanio de Salamina; Teodoro, y otros. En Occidente el obispo más famoso que antes había practicado el ascetismo fue Martín de Tours.

Cien monjes opuestos a Nestorio habían sido desalojados de sus monasterios, próximos a Apamea, por orden de Flaviano, partidario de Nestorio, y habían emigrado a Palestina llevando una cruz a sus espaldas. Fueron bien recibidos por Severo, por los sucesores de Pedro, de Isaías, de Romanos, de Salomón y de Acacio.

Este hecho indica bien las luchas dentro de los monasterios, motivadas por las corrientes dogmáticas. Severo fue elegido obispo por el pueblo entero. Fue una decisión, como sucedía entonces, totalmente democrática. Todo el pueblo elegía a sus obispos. El emperador aprobó la elección.

Las distintas teologías no sólo comprendían el Oriente bizantino, sino el cristianismo persa, que envió frecuentes embajadas al empera-

dor *(Vita Severi,* 112), principalmente a causa de Barcauma, que se había esforzado para que triunfaran las doctrinas heréticas y había corrompido los cánones de la Iglesia. En los problemas eclesiásticos se llegaba a estos casos, como falsificar la documentación. Para complacer al rey de los persas, que estaba irritado por el gran número de cristianos que no contraían matrimonio, impuso leyes que obligaban a los obispos, al clero y a los monjes y a todos los cristianos a contraer matrimonio. Es interesante este dato de la propagación de la castidad en Persia. Siempre hubo en la Iglesia corrientes que supervaloraban la castidad y que eran contrarias al matrimonio.

Lo que no tenía apoyo ninguno era el Nuevo Testamento, pues los apóstoles estaban casados. Ya en los *Hechos de Pedro,* compuestos a finales del siglo II, obra siria o palestina, Pedro predica contra el matrimonio e induce a las mujeres a abandonar a sus maridos. En los *Hechos de Andrés,* obra fechada en torno al 260, el apóstol predica la renuncia al matrimonio, lo que originó conflictos con los maridos y con las autoridades paganas. Los *Hechos de Tomás,* datados en la primera mitad del siglo III, aconsejan a las mujeres que abandonen a sus maridos. En los *Oráculos de Sexto,* redactados a finales del siglo II, no se recomienda el matrimonio.

La secta de los eucratitas, fundada por Taciano en torno al año 172, rechazaba el matrimonio, al igual que Marción. En tiempos del obispo de Roma Calixto, según Hipólito *(Phil.,* 9, 12), que fue contemporáneo suyo, en Roma los obispos, sacerdotes y diáconos se casaban dos y tres veces. Todavía Alfiloquio, obispo de Iconio, en su tratado *Contra los tactitas y femelitas,* redactado entre los años 373 y 381, combate a los que por razones ascéticas repudian el matrimonio. Ni en el Antiguo, ni en el Nuevo Testamento hay ningún rechazo de la sexualidad humana. Acacio, que a la sazón era patriarca, censuró a Barcauma, le despidió por seguir las doctrinas de Nestorio y de Teodoro y condenó los cánones por no concordar con la tradición apostólica.

El emperador de Bizancio, Zenón (474-481), se esforzaba porque desaparecieran las innovaciones y publicó el llamado *Henoticón,* para restablecer la unión religiosa amenazada por el monofisismo. Acacio de Constantinopla promulgó en el 482 el *Henoticón* con ocasión de lo sucedido en la sede alejandrina con Pedro Mongo, que pretendía reconciliar el monofisismo sin dejar de lado a los calcedonianos. La carta imperial se dirigió a los obispos, clérigos, monjes y laicos de Alejandría, de Egipto, de Libia y de Pentápolis, pero en realidad iba destinada a todo el Imperio. Se proclamaba en ella la única fe, la de los Concilios de Nicea y Constantinopla. Se condenaba a Nestorio y Eutiques, con-

dena a la que se unía la de los que en Calcedonia y en otro sínodo habían hablado de otra manera del único Cristo y del único Hijo. Se aprobaban en la carta los doce anatemas de Cirilo de Alejandría. La carta imperial no logró su fin, pues la iglesia de Pedro Mongo no la aceptó. La rechazó Calendión de Antioquía y la condenó el papa Félix III, en el sínodo del 484, que abrió un cisma con Bizancio que duraría hasta el 519. La intervención del emperador de Bizancio no sirvió pues para nada.

Macedonios había querido comerciar en este asunto al ser ordenado sacerdote, prometió aceptar el *Henoticón* y comunicarse con todos los obispos. Poco después rechazó este escrito y la unión con los egipcios. Flaviano manifestó el mismo defecto. La actitud cambiante de Macedonios originó turbaciones entre los monjes del Oriente. El emperador ratificó la elección de Severo, quien restableció la unión con los egipcios. No se unieron a Severo Epifanio, obispo de Tiro, hermano de Flaviano, y Juliano de Aosta, que abandonaron sin presión sus obispados. Severo se unió con todos los obispos y les envió las cartas sinodales.

Otra división vino a causa del himno del *Trisagio,* que se recitaba en Oriente añadiendo: «Tú que has sido crucificado por nosotros, ten piedad de nosotros.»

La *Vida de Severo* es fundamental para conocer la vida estudiantil en la Tarda Antigüedad en dos importantes centros de estudio como eran Beirut y Alejandría, la pervivencia del paganismo, la lucha de unos grupos estudiantiles contra otros, las escuelas, las preferencias de los estudiantes por las distintas carreras, el impacto del monacato, la fuerza del monofisismo después de su condena en Calcedonia, la procedencia y la extracción social de los estudiantes. Sin embargo los grandes problemas de esta época de carácter social, económico y político quedan al margen, no así los espirituales y el papel importantísimo desempeñado por la religión[10].

[10] Sobre las iglesias de Siria y del Líbano véase: P. Donceel-Voûte, *Les pavements des Églises byzantines de Syrie et du Liban,* Lovaina, 1988. Sobre el monacato sirio: S. Ashbrook Harveys, «The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder», *Vigiliae Christianae,* 42, 1988, 376-394. S. Brocks, «Early Syrian asceticism», *Numen,* 20, 1973, 1-19. A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient, I-II,* Lovaina, 1958-1960. Para el monofisismo de la época véase: W. H. C. Frend, *A History of the Monophysite Movement,* Cambridge, 1972.

Capítulo VII

Usos religiosos del aceite en el Próximo Oriente en la Antigüedad Tardía y sus precedentes[1]

Recogemos en el presente artículo las principales alusiones al aceite y a sus usos en diferentes fuentes, generalmente poco utilizadas por los investigadores, como son las vidas de los ascetas cristianos recogidas en los cuatro volúmenes de A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient I-IV*, París, 1961-1965; en las obras de Teodoreto de Ciro, de Juan Crisóstomo y de los capadocios; en los papiros del Negev y en las inscripciones de Asia Menor, muchas de ellas de fecha anterior a la Tarda Antigüedad, pero que completan el panorama. En gran parte el aceite se utilizaba en funciones de carácter sacro, como se verá.

Uso del aceite en las «Vidas» de los ascetas cristianos de Oriente a finales de la Antigüedad. Alrededores de Constantinopla, Siria y Palestina

Ni Jesús ni Pedro utilizaron el aceite para sanar enfermos. Los discípulos enviados por Jesús sí sanaron con aceite. Una mención antigua en el cristianismo de curar mediante el aceite se lee en la carta atribui-

[1] Debo dar las gracias a los profesores A. Lozano de la UCM, D. Plácido, también de la UCM, y al Dr. J. Nollé de la Comisión de Historia Antigua y Epigrafía del Instituto Arqueológico Alemán, por la bibliografía proporcionada, y al Dr. J. Cabrero por su colaboración en el presente trabajo.

da a Santiago (5, 13-15), donde se lee: «¿Hay entre vosotros algunos enfermos? Deberían avisar a los ancianos de la Iglesia para que rogasen por ellos, para que les ungiesen con aceite en nombre del Señor. La oración de fe salvará a los enfermos y el Señor les hará levantarse y cualquiera que haya cometido pecado será perdonado.»

Esta práctica de curar a los enfermos difiere de las recomendadas por la medicina empírica. La posibilidad del pecado entra en el análisis de la enfermedad y de su curación. Las creencias en la práctica y la práctica misma refuerzan la fe.

Curaciones mediante óleo se mencionan en *El descenso de Cristo a los Infiernos* (119-121), y en las *Actas de Pilatos*, escritas a comienzos del siglo V[2].

El aceite se menciona varias veces en las *Vidas* de los ascetas cristianos[3]; así, en la *Vida de Hipatios*, asceta sirio, monje en el monasterio de Rufinate, junto a Calcedonia, que vivió entre los años 366 y 446, escrita por Callinico entre los años 447 y 450, poco después de la muerte del protagonista. Se lee que Hipatios untó a un enfermo con aceite bendito, a los pocos días sanó *(Vita Hyp.*, 62, 26-28). El asceta usa el aceite bendito con fines curativos, como era frecuente. Se leen casos parecidos en las vidas de los monjes. El mismo Hipatios curó a un paralítico que le pedía limosna en las proximidades del monasterio. Hipatios le condujo al interior de la iglesia y le frotó con la lámpara del santuario, y quedó sano *(Vita Hyp.*, 68, 22-28). La enfermedad, como sucedía frecuentemente en esta época, se atribuía a la intervención del demonio. La mayoría de las enfermedades que curaban eran de carácter psicosomático, por lo que las curaciones eran fácilmente posibles. Otras son meras fantasías. La gente creía en estas curaciones. Un caso parecido de curación por aceite se encuentra en esta mis-

---

[2] A. de Santos, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 1963, esp. 445-446, 463.

[3] P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982; J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998; D. Chitty, *The Desert a City*, Oxford, 1966; A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient, I-II*, Lovaina, 1958-1960; A. Ashbrook Harvey, «The sense of a stylite: perspectives on Simeon the Elder», *Vigiliae Christianae*, 42, 1988, 376-394; Y. Hirschfeld, *The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, 1992; H. C. Butler, *Early Churches in Syria. Fourth to Seventh Century*, Amsterdam, 1969; J. Bunns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314-641*, Oxford, 1994; C. Capizzi, *Callinico. Vita di Ipazio*, Roma, 1982; I. Peña, P. Castellana y R. Fernández, *Les stylites syriens (Studium Biblicum Franciscanum*, 16), Milán, 1975; R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, con bibliografía menuda; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, París, 1977.

ma *Vida (Vita Hyp.,* 72, 33). Este caso afecta a un hombre, llamado Actius, que había perdido la razón y que estaba muy enfermo. Hipatios frotó el cuerpo del enfermo con aceite bendito, le alimentó y el hombre curó. Los casos de curaciones con aceite bendito eran continuos. Un sirviente de Umbricius, que era un cubiculario, muy amigo de Hipatios, de nombre Alkimos, era víctima de un maleficio y era hemipléjico. Umbricius le llevó a la presencia de Hipatios, quien le frotó con aceite bendito, y quedó curado en algunos días *(Vita Hyp.,* 74, 14-17). Otro caso de curación mediante el uso del aceite es mucho más espectacular. Un hombre, de nombre Agatangelos, había perdido el manejo de sus extremidades, debido a un ataque de locura, ya que un demonio se había apoderado de su cuerpo. Todos sus miembros no cesaban de agitarse continuamente, ni sus manos ni sus pies podían estar tranquilos. Gritaba y su cuerpo se levantaba del suelo y no podía sostenerse. A los que le contemplaban se les ponían los cabellos de punta de terror y levantaban sus manos hacia el cielo. Hipatios le frotó con aceite bendito y al séptimo día sanó el enfermo *(Vita Hyp.,* 80, 30; 81, 5-6). Este caso de curación es más complicado. Se trata de un loco con el llamado baile de San Vito. La concepción expresada en la vida de los ascetas sobre los demonios es la del Nuevo Testamento. Así, habitan en los desiertos (Is., 13, 13; 13, 21; 34, 14; Jr., 50, 39). Jesús actúa, como los ascetas, contra el poder de los demonios, que atacan el alma y el cuerpo (2 Cor., 12, 7; Ef., 2, 2; 6, 12; 1 Jn., 4, 1). Son adversarios del reino de Dios (Jn., 12, 31). Jesús practicó la liberación de los posesos (Mt., 4, 24: 8, 16: 9, 32-33; 28, 32; Mc., 1, 32-34; 5, 2-15; 7, 26-30; Lc., 4, 33-35, 41; 8, 27-35; 9, 38-42). Confió a sus discípulos la expulsión de los demonios (Mt., 7, 22; 10, 8; Mc., 3, 14-15; 6, 13, 16-17; Lc., 9, 1; 10, 17: Act., 8, 7). Los demonios desempeñaron un papel importante en el cristianismo. El neoplatónico Porfirio (233-304) dio gran importancia a los demonios, espíritus intermediarios entre los hombres y los dioses.

Un día los monjes de un monasterio condujeron ante Hipatios a un hombre que se mordía la lengua y las manos. Le untó el cuerpo de aceite y quedó curado del maligno, pero no se podía tener de pie a causa de la larga duración de la enfermedad *(Vita Hyp.,* 99, 6-25). Éste es un caso que Callinico atribuye a posesión diabólica.

En la *Vida de Daniel Estilita* (409-493), llamado así por haber vivido gran parte de su vida de asceta en una columna, obra de autor desconocido, se leen otros casos de curación mediante el aceite.

Un día un abogado tracio de nacimiento, de nombre Sergio, condujo a su único hijo, de nombre Juan, que estaba torturado por el demonio, al asceta, que estaba subido en su columna, quien ordenó que

le dieran a beber al joven aceite de santos, que era el aceite que se quemaba continuamente en una lámpara colocada sobre la tumba de los santos, y que se menciona frecuentemente en la vida de los ascetas, como se verá a continuación. Con el aceite de estas lámparas se hacía la unción de los enfermos, particularmente de los enfermos que se creían en posesión diabólica, a los que se daba a beber (como en Cirilo de Escitópolis, 76, 1 y sigs., donde se trata de una joven posesa; también *Vita Hyp.*, 68, 26 y sigs.). Otras veces era suficiente el aceite bendecido por el asceta o por un simple sacerdote, como en *H. Mon.*, 1, 70 y sigs. en el caso de Juan de Lycópolis (*Vita Hyp.*, 62, 23 y sigs.), que por ser sacerdote tenía la capacidad de bendecir el aceite.

En estas curaciones intervendría mucho la fe con la que se acudía a los grandes líderes del ascetismo, como se hace constar, expresamente, en este relato. Los casos de endemoniados a los que se daba de beber aceite bendecido eran frecuentes. En la *Vida de Daniel Estilita* se cuentan varios ejemplos. Cuando Daniel se disponía a pasar de una columna a otra, llevaron al asceta un hijo de Sergio, poseído de un demonio, que salió del cuerpo del joven, que se retorcía en el suelo, con la boca abierta, de modo que todos los presentes le declaraban muerto, y su padre golpeaba el pecho como sobre un cadáver. Daniel ordenó a Sergio que le diera a beber el aceite de los santos. Cuando le dio la bebida le vino al muchacho un vómito y devolvió un coágulo de sangre negra, quedando curado (*Vita Dan. St.*, 32, 5-10). Este párrafo es interesante por reflejar bien las creencias cristianas del momento y el uso del aceite para curar los endemoniados, en los que creía todo el mundo y que aparecen continuamente en las vidas de los ascetas[4]. Un caso digno de recordar es el de la cortesana Basiane, llegada al Oriente desde Bizancio, a la que ciertos herejes animaron a sorprender en algún escándalo a Daniel. El demonio, ante las oraciones del asceta, la arrojó a tierra y salió de ella. Daniel ordenó que le dieran a beber óleo de los santos. Vuelta en sí, se levantó y se abrazó a la columna llorando y bendiciendo a Dios (*Vita Dan. St.*, 37, 11-13). Casos como los anteriores, de curaciones de endemoniados por la bebida del aceite de los santos, se multiplican en la *Vida* de Daniel. Otro calumniador del santo, atormentado por un demonio, se marchó a la *mandra* seguido de sus compañeros. Daniel en el espacio de tres días le curó dándole de beber aceite de los santos (*Vita Dan. St.*, 58, 21). Otras veces se untaba con aceite bendito para obtener la curación, como sucedió con el niño de sie-

[4] A.-J. Festugière, *op. cit.*, *I*, esp. 23-39; J. M. Blázquez, *op. cit.*, 525-563.

te años al que llevaron al asceta su padre, joyero de profesión, y su esposa. El joven desde su nacimiento no había podido caminar y había pasado su vida a ras de suelo. Daniel ordenó ungir al muchacho con aceite santo. Se curó al séptimo día (*Vita Dan. St.*, 81, 12-20). A un joven de doce años, Daniel (*Vita Dan. St.*, 83, 20) le sanó de su mudez humedeciéndole la lengua con óleo de los santos.

En la *Vida* de San Eutimo (377-473), escrita por Cirilo de Escitópolis, monje del monasterio de Georgios en Beella, se cuentan igualmente casos de curaciones mediante el aceite (Cir., *Vita Euth.*, 68, 15).

Un antioqueno llamado Kaisaros, personaje que había desempeñado cargos importantes en la ciudad, vino a Jerusalén y, después de cierto tiempo, cayó muy enfermo. Le llevaron al monasterio, donde fue frotado con el aceite sagrado del sepulcro de Eutimo y sanó de su mal (Cir., *Vita Euth.*, 68, 15-16).

En este texto se menciona el aceite de la lámpara que ardía en el sepulcro del asceta, que antes de colocarse en la lámpara era bendecido por un sacerdote. La bendición del sacerdote era la que le hacía el efecto deseado.

Vuelven a aparecer las curaciones mediante el aceite en la *Vida de Sabas* (439-532).

El aceite bendito se utilizaba también para otros fines religiosos. En el año 492 Sabas llegó a la colina de Castellón, que era alta, inaccesible y habitada por demonios, se había generalizado que los demonios habitaban preferentemente este tipo de lugares. Los pastores del desierto no se atrevían a acercarse a ella por esta causa. Sabas quería habitar allí, y la purificó hisopeándola con aceite de la Santa Cruz (Cir., *Vita Sabas,* 110, 11-12).

El aceite de la Santa Cruz se utilizaba, igualmente, para las curaciones, como sucedió a Gerontios, que sufrió un accidente grave, al caer del caballo. Sabas marchó a Jerusalén, al conocer la fatal noticia, a petición de su hermano Porfirio. El asceta le curó con aceite de la Santa Cruz (Cir., *Vita Sabas,* 136, 17).

En esta vida se menciona el aceite en un contexto no relacionado con la religión. En un caso de extrema hambre en la Gran Laura llegó un convoy milagroso de bestias de carga que traían vino, panes, trigo, aceite, miel y queso, de modo que se llenaran las celdas de toda clase de cosas buenas (Cir., *Vita Sabas,* 160, 5-6). El aceite se menciona con otros alimentos. Probablemente se refiere el texto al aceite como elemento utilizado en la condimentación de los alimentos. Este suceso indica el cultivo de todos estos alimentos en los alrededores de los monasterios.

Algunas otras curaciones con aceite de la Santa Cruz recoge Cirilo de Escitópolis en la *Vida de Sabas*, como la de una joven poseída por el demonio, a quien su padre llevó al monasterio de Enthemane a que el asceta la curase. Sabas pidió aceite de la Santa Cruz. Llevó a la muchacha con su padre al jardín, la ordenó desvestir y le untó todo el cuerpo con aceite de arriba abajo, por delante y por detrás. El espíritu impuro fue arrojado y la muchacha curada (Cir., *Vita Sabas*, 164, 11-19). Con ocasión de comentar este medio de curación tan original A.-J. Festugière[5] recuerda otros casos parecidos. Macario, el egipcio, curó con un procedimiento semejante a una joven cambiada en asno *(H. Mon.*, 21, 99). Algo parecido a lo que aconteció a Lucio, el protagonista del *Asno* de Apuleyo.

Afraate curó un caballo con aceite bendito frotándole el vientre. Las curaciones se extendían hasta los animales.

El mismo Cirilo de Escitópolis redactó otras vidas muy breves, por lo general de ascetas ilustres, donde aparecen las curaciones por el aceite. En la *Vida de Juan el Hexicasta,* nacido en 453 y muerto en 557, se menciona (Cir., *Vita Joan Hex.*, 211, 374) otro donativo milagroso de alimentos en el desierto, que consistía en panes blancos y tiernos, en vino, en aceite, en queso fresco, en huevos y en tarros de miel. Estos alimentos constituían la base de la alimentación de los monjes. El aceite se emplearía también en la liturgia religiosa. Juan el Hexicasta *(Vita Joan Hex.*, 218, 6) curó a un joven poseído del diablo, llevado por un hombre de nombre Georgios, utilizando un procedimiento que ya se ha encontrado otras veces, mediante el aceite de la Santa Cruz.

Al mismo autor de debe la *Vida* del monje Kyriakos, nacido en el año 449 y muerto en 556-557, en la que se lee que en el cenobrio de Gerasime (Cir., *Vita Kyr.,* 225, 8), Kyriakos asimiló perfectamente la vida de los anacoretas. Se alimentaban cada dos días de pan y de agua y no de aceite ni de vino. Este dato es importante, pues indica los alimentos de los que prescindían los antiguos anacoretas. Del aceite, que es un producto altamente alimenticio, se prescindía. Después sí lo tomaban los ascetas en sus comidas, como se deduce de las mencionadas citas, donde figura entre los donativos de manjares a tomar por los monjes. El aceite lo cosechaban los mismos monasterios, al igual que todo lo necesario para la subsistencia. En caso de malas cosechas recibían los monjes donativos de alimentos.

Kyriakos (Cir., *Vita Kyr.,* 228, 13-14) sanó a un epiléptico con aceite de la Santa Cruz.

---

[5] A.-J. Festugière, *op. cit., III*, esp. 93 y n. 200.

En la *Vida* de otro asceta importante de nombre Teodosios, que fue archimandrita de todo el desierto que dependía de la ciudad santa de Jerusalén, y cuya vida escribió el obispo de Petra de nombre Teodoros, que había sido su discípulo, se mencionan entre los alimentos de los monjes, de los que en aquella ocasión carecían, el pan y el vino (Teod., *Vita Theod.*, 25, 8), pero no el aceite. En otra ocasión, en que una aldea sufría una invasión de saltamontes (Teod., *Vita Theod.*, 81, 1), Teodosios bendijo el aceite mediante una santa invocación y lo envió por unos monjes, y de este modo conservó la vid indemne de los estragos de los saltamontes. Es de suponer que el aceite bendito se utilizaría de alguna manera contra estos animales, en alguna fórmula de tipo mágico.

Juan Crisóstomo, en sus homilías sobre San Mateo (61, 3), ha descrito magníficamente la dureza del trabajo en la agricultura:

> Mas dejemos, si os place, a éstos y pasemos a otros que son, al parecer, más justos. ¿Quiénes son, pues, éstos? Los que poseen los campos y sacan de la tierra su riqueza. ¿Y puede haber nada más inicuo que esos hombres? Si se examina cómo tratan a los míseros y trabajados labradores, se verá que son más crueles que unos bárbaros. A los que están consumidos de hambre y se pasan la vida trabajando, les imponen exacciones continuas e insoportables y les obligan a los más penosos trabajos. Sus cuerpos son como de asnos o de mulos o, por mejor decir, como de piedra, sin concederles un momento de respiro. Produzca o no produzca la tierra, los oprimen lo mismo, sin perdonarlos por ningún concepto. ¡Miserable espectáculo! Después de trabajar todo el invierno, después de consumirse al hielo y a las lluvias y a las vigilias, tienen que retirarse con las manos vacías y encima cargados de deudas. Y más que por esta hambre, más que por este naufragio, temen y tiemblan los infortunados ante las torturas de los administradores, las conspiraciones ante los tribunales, las cuentas que se les piden, los suplicios a que se los conduce, las cargas inexorables que se les imponen. ¿Quién dirá los negocios que con ellos se emprenden, los viles tráficos a que se los somete, llenando sus amos lagares y graneros a costa del trabajo y sudor de aquellos infelices, mientras a ellos no se les consiente llevar a su casa ni una mínima parte? Todo el fruto tiene que ir a llenar sus toneles de iniquidad, y sólo unas míseras monedas le tiran por ello al trabajador. Luego inventan nuevos géneros de usura, no permitidos ni por leyes de los gentiles, y componen letras de préstamos que son una pura maldición. Porque ya no se contentan con la centésima mensual (12 por 100), sino que los fuerzan a pagar un interés del 50 por 100. Y eso cuando el infeliz de quien lo exigen tiene mujer y ha

de alimentar a sus hijos, y es hombre pobre, y con su propio trabajo les ha llenado eras y lagares. Mas ellos nada de esto consideran.

Los monjes sirios en la «Historia Religiosa» de Teodoreto

Teodoreto de Ciro[6], nacido en la capital de Siria, Antioquia, en 393, y obispo de Ciro, ciudad próxima a la capital, desde 423 escribió la *Historia de los monjes sirios,* que son unas biografías cortas de veintiocho monjes y de tres damas, en las que es posible espigar alguna alusión al uso del aceite. En la vida de Marciano, nacido en Ciro *(HR,* 3, 9), se menciona que un noble de Berea de Siria, se fue a ver a Marciano, del que era amigo, a causa de que su hija estaba loca, debido a que estaba atormentada por un demonio. El asceta no le recibió. Ante esta negativa, a un viejo, que estaba al servicio de Marciano, le rogó que aceptase una botellita de aceite y que la dejase junto a la puerta de la celda. Se trata del ofrecimiento de aceite al asceta, o sea de una mención de la producción de aceite de las posesiones, sin duda, del aristócrata.

Mesima *(HR,* 14, 2) tenía dos recipientes, uno lleno de panes y el segundo de aceite, y con ellos socorría a los que tenían necesidad. Son dos alimentos básicos de la alimentación. En la vida de Santiago *(HR,* 21, 16) se menciona la botellita de aceite de los mártires, que tenía la bendición de muchísimos mártires y que Teodoreto conservaba junto a la cama. Era aceite bendecido por muchas personas y que se guardaba con mucho interés junto a los lechos. El aceite bendecido se recibía como un gran presente, como hicieron la reina de los persas, los muleros, los siervos y los soldados, que ofrecían riquezas, y rogaban a Simeón obtener la bendición del aceite *(HR,* 26, 20). Al aceite bendito se le atribuían poderes milagrosos y mágicos por el hecho de estar bendecido. En la vida de Taleleo se menciona *(HR,* 28, 1) una colina llena de higueras y de olivos. Los monasterios cultivaban olivos, vides y otros elementos necesarios para el mantenimiento de la comunidad. El texto es fundamental, pues muchas colinas de Siria estaban cubiertas de olivares. Más de quinientos árboles fueron abatidos,

[6] A. Gallico, *Teodoreto di Cirro. Storia di monaci siri,* Roma, 1995; G. Canio y A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie,* París, 1979. Sobre la cultura siria: S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity,* Londres, 1984; *íd., Studies in Syriac Christianity,* Londres, 1992 y la introducción del libro de P. Brock y S. Ashbrook Harvey, *Holy Woman of the Syrian Orient,* Berkeley-Los Ángeles, 1987.

según se afirmaba. Higos y aceitunas o aceite eran la base de la alimentación de los monjes y de los campesinos sirios. Sin embargo, Teodoreto de Ciro, en su *Historia Romana,* no menciona el aceite o las aceitunas como base de la alimentación de los ascetas. Así, Santiago *(HR,* 1, 2), originario de Nisibi, ciudad que pagaba tributo a los romanos, se alimentaba de los frutos que crecían espontáneos de los árboles salvajes, de productos vegetales comestibles y de legumbres. No hay que descartar que entre los árboles salvajes se encuentren los olivos. En la vida de Juliano *(HR,* 2, 13) se mencionan, como alimento de los monjes, pan y granos de sal. Sin alguna cantidad de sal era imposible vivir. Marciano *(HR,* 3, 3) comía una libra de pan, que era una cantidad suficiente para alimentarse cuatro días. Marciano dio una comida a Avito a base de legumbres cocidas, o de verduras, y de pan *(HR,* 3, 12). El asceta Sabino comía sólo harina mojada en agua *(HR,* 3, 21), amasada para el consumo de un mes. La pasta se enmohecía y apestaba. Pedro el Gálata *(HR,* 9, 3) se mantenía sólo de pan, que consumía en días alternos. Es interesante señalar que no se menciona el aceite.

El aceite en la obra de Juan Crisóstomo

En los escritos de Juan Crisóstomo[7] es posible espigar alguna alusión al uso del aceite en Siria. Menciona el autor a los que apartan de su mesa el vino y el aceite durante el ayuno de la Cuaresma *(ad. pop. ant.,* 4, 6, *PG,* 49, 68). El vino y el aceite eran manjares obligados en la mesa. La comida de los monjes era a base de flor de harina, habas, garbanzos, aceitunas e higos *(in Eph.,* 13, 3, *PG,* 62, 98). En las obras escritas en la etapa antioquena de la vida de Crisóstomo se encuentran frecuentemente alusiones a la alimentación y describen la producción agrícola de una tierra fértil. Abundan las menciones a los cereales y al vino, pero también a las aceitunas, a las legumbres, a frutos secos y a productos de huerta. Estos textos confirman lo escrito anteriormente, que las colinas de Siria estaban cubiertas de olivares. Sin embargo, no se recogen datos sobre la producción aceitera de los olivares, sobre los métodos de cultivo, sobre el trabajo en ellos, sobre la condición social de los trabajadores ni sobre los salarios.

---

[7] A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980, 43-50.

G. Tchalenko[8] atribuía la prosperidad de las ciudades del norte de Siria, bien manifestada en sus imponentes monumentos arquitectónicos, al cultivo intenso del aceite. Hoy se matiza esta tesis, que en gran parte está confirmada por los datos suministrados por la investigación arqueológica en la región de las Villas Muertas de Siria del norte efectuada por I. Peña, P. Castellana y R. Fernández[9] que han pateado a fondo la región y que señalan los documentos arqueológicos de las explotaciones aceiteras: prensas de aceite de Bamouqa, siglo I-II[10]; la prosperidad económica en época bizantina se debe al cultivo intenso de la vid, del olivo y a la cría del ganado; las colinas de Jébel Barrica estaban cubiertas de olivares; en Khnab Rabe'ila, una población de 800 habitantes, tenían 52 prensas de aceite. El número real sería superior, comentan los investigadores. En Dehes se han localizado 40 prensas de aceite y otras tantas en Kaonkanaya y en Babisqa. La presencia de estas prensas de aceite en número tan elevado indica una explotación del aceite de oliva, o sea, un comercio del aceite orientado hacia los mercados exteriores. Esta producción y explotación del aceite de oliva,

---

8 *Villages antiques de la Syrie du nord I-III*, París, 1953-1958; G. Tate («Les campagnes de la Syrie du Nord à l'époque protobyzantine», *Hommes et richesses dans l'Empire Byzantin. I. IVe-VIIe siècle*, París, 1989, 63-77) defiende que hay que renunciar a la teoría de la monocultura del olivo. Se criaban cabras además de practicar la arboricultura de olivos, vides y árboles frutales; igualmente leguminosas, forrajes, posiblemente cereales y por supuesto se criaba ganado bovino y ovino para obtener carne y leche. Las dos actividades industriales eran la fabricación de aceite y la construcción de iglesias y de casas en el cuadro de una economía doméstica. En el siglo VI la fabricación de aceite es objeto de una especialización, como demuestran las grandes presas, siendo imposible distinguir las de aceite de las de vino. La segunda expansión del norte de Siria comienza hacia los años 330-350 y se interrumpió en torno al año 550. Es muy alta entre los años 330-380. Fue creciendo hasta el año 450; y más aún entre los años 450 y 480-500 y fue alta hasta el año 550. Esta expansión es demográfica, pero también económica. Se cultivaron tierras que no habían sido cultivadas antes. A partir de los años 540-550 la expansión se detuvo, aunque no totalmente. G. Tate es de la opinión de que se debe hablar de estancamiento más que de crisis. Este término sólo vale para el período comprendido entre los años 550-630. El mercado desempeñó un papel importante, pero tardío, a partir de la mitad del siglo V. Ello explicaría la riqueza de la campiña, pero no la explotación de zonas incultas.

9 *Inventaire du Jébel Barrica. Recherches archeologiques dans la región des Villes Mortes de la Syria du Nord. Studium Biblicum Franciscanorum*, 33, 1987.

10 I. Peña, P. Castellana y R. Fernández, *Les stylites syriens, op. cit.*, 15.

como indican los mencionados autores, necesitaban de una buena organización. Los propietarios de los olivares contarían con una buena coordinación de sus actividades: recogida, prensa de las aceitunas y desagüe del aceite. En ciertos centros de explotación industrial del aceite se construyeron amplios edificios de carácter público. En esta cámara de comercio, *andron*, se trataban todos los problemas de carácter económico de la comunidad y de su organización administrativa. El *andron* estaba bien situado dentro del urbanismo de la villa. Estaba precedido de una gran explanada y ricamente decorado. Se conocen *andron* en Bach a Kouh, Ba'ondé, Bamouqa y en Me'ez, los dos últimos son anteriores a la época bizantina. Señalan estos autores que en determinados centros de explotación industrial del olivo, como en Ba'ondé, Babisqa y Darqita, situados a la largo de la vía romana Antioquía-Calcis hay boutiques y depósitos en número elevado que constituyen ellos solos verdaderas rutas[11]. El bienestar económico se fecha entre los siglos V-VI. Ba'ondé era uno de los principales centros de comercio del aceite debido a su excelente situación geográfica, próxima a la gran vía de comunicación Antioquía-Calcis. Tenía varios almacenes, muchas *pandocheia* con pórticos y galerías, y un *andron* precedido de una gran explanada. Todos estos edificios, probablemente, están construidos en función del comercio del aceite[12].

En Baqirha se han encontrado muchas prensas de aceite, que demuestran que la población vivía de la explotación del aceite[13]. El aceite se vendía en las localidades próximas, como Qita, Babisqa y Ba'ondé. Algunas prensas de aceite se encuentran en grutas naturales, con abertura en su plataforma que servía para verter las olivas y para ventilación.

Dar Qita era un centro comercial del aceite durante el período bizantino[14]. En Dehes se han hallado numerosas prensas de aceite[15]. En Deir Dehes se ha descubierto una gran prensa al oeste de una cámara funeraria[16]. Muchas grutas naturales de Doumat tienen restos de prensas de aceite[17]. Una prensa de aceite se conoce en Heiri Salah[18]. En

[11] *Ibíd.*, 18 y sig.
[12] *Ibíd.*, 67 y sig.
[13] *Ibíd.*, 72.
[14] *Ibíd.*, 88.
[15] *Ibíd.*, 93.
[16] *Ibíd.*, 96.
[17] *Ibíd.*, 105.
[18] *Ibíd.*, 112.

Kefr Seher se han hallado dos prensas de aceite[19]. En Silfaya se han encontrado muchas prensas de aceite[20]. Una prensa de aceite está dispuesta en dos grutas naturales, que se comunican entre sí. En la gruta anterior, en la que se conservan huellas de actividad humana, se encontraba la muela, mientras que la segunda era un depósito de olivas, y aquí se recalentaba el agua que era a continuación vertida sobre los huecos de mimbre bajo la prensa. En la bóveda de esta segunda gruta se conservan huellas de una abertura circular que servía para descargar las aceitunas y la ventilación.

Kherbet Tezin, en época bizantina, era un modesto centro comercial, que tenía prensas de aceite y almacenes[21]. Un pequeño centro comercial del aceite era Kreijbe[22] también.

En El-Meuzoul hay dos grutas que comunican entre sí. La primera mide 8,00 × 6,00 m, se dedicaba a la extracción del aceite. El diámetro de la muela es de 1,85 m. La segunda gruta sería, probablemente, el depósito de las olivas y para el aceite[23]. Las ruinas pueden remontarse al siglo III. Numerosas prensas de aceite ha dado Sarfoud[24].

I. Peña[25] ha añadido algunos datos importantes al conocimiento de las explotaciones agrícolas de Siria. Cree este autor, que conoce muy bien el terreno, que había pueblos eminentemente agrícolas, lo que es lógico. Es de suponer que los agricultores cultivaban sus lotes de terreno directamente y que prensaban sus propias aceitunas, que eran la base de la economía, cada propietario en su prensa familiar, colocada generalmente próxima a la vivienda. En Volubilis, en Mauritania Tingitana, se han descubierto más de 160 prensas de aceite en las casas. Un fenómeno parecido es el de las Villas Muertas. I. Peña piensa que no habiéndose encontrado almacenes ni depósitos para guardar el aceite, éste, una vez extraído, era transportado a centros de almacenamiento, lo cual es muy probable. Existían, además de las almazaras particulares, otras que pertenecían a la comunidad de vecinos, situadas a las afueras del poblado. Se dedicaban al refinado del aceite a escala comercial. I. Peña supone, creemos que acertadamente, que los productores se asociaban en cooperativas agrícolas, como en Behio, Zarqa, Kherbet

---

19 *Ibíd.*, 127.
20 *Ibíd.*, 133.
21 *Ibíd.*, 144.
22 *Ibíd.*, 154.
23 *Ibíd.*, 175.
24 *Ibíd.*, 196.
25 *El aceite cristiano de la Siria bizantina. Siglos IV-VII*, Madrid, 1996, 55-61.

Rumán, etc., donde se han descubierto importantes concentraciones de molinos de aceite a las afueras de los poblados. Este autor piensa que a lo largo de las vías de comunicación se habían establecido unos centros comerciales dedicados al almacenaje y exportación del aceite. Se les detecta por los edificios públicos que poseen estos centros, como la mencionada Ba'ondé en la calzada de Antioquía-Calcis, con un *andron,* dedicado, muy probablemente, al almacenaje, compra, venta y exportación del aceite. Lo mismo sucede en otras ciudades citadas que tienen un *andron,* como Babisqa, posiblemente Boy Heidar, en cuyo patio interior hay un recipiente circular monolítico, en forma de columna ahuecada de 0,75 × 1,25 m. Próxima a él se colocó una tinaja de barro de 1,25 m de altura por 2,90 m de circunferencia en su panza. Estos dos recipientes se dedicaban al comercio del aceite. Amudie, en la ruta de Antioquía a Apamea, era un importante centro de refinado y almacenamiento del aceite. En las afueras de la ciudad funcionaban prensas de tipo industrial para la extracción del aceite. En el interior del poblado se han descubierto dos grandes recipientes de piedra, de forma de columna ahuecada, que miden cada uno 1,50 m de altura por 1,25 m de diámetro. Cada recipiente contendría 1.250 litros de aceite. Próximo a estos recipientes gemelos se halló un gran molino de aceite, y vecino a él, un depósito de forma ovoide excavado en la roca, recubierto de una capa de argamasa, que lo impermeabilizaba. Este último recipiente podía contener 1.000 litros.

Piensa I. Peña que la presencia de, al menos, seis molinos de aceite de tipo industrial, además de las almazaras familiares, y de vastos recipientes para contener el aceite en un pueblo de treinta vecinos no tiene explicación posible, si no es la existencia de una floreciente industria local de refinado del aceite. El poblado tiene un *andron,* lugar de reunión de productores y de comerciantes de aceite. Durante el invierno se cortaba la navegación en el Mediterráneo. El aceite obtenido en otoño tenía que almacenarse hasta la primavera. I. Peña señala la existencia de otro tipo de pueblos, que además de sus actividades comerciales e industriales, eran importantes centros administrativos, debido a su excelente situación geográfica y numérica. Un ejemplo aducido por este investigador es Brad, centro administrativo de Jébel Semaán, debido a su posición central y a la variedad de sus cultivos, olivos, viñas, cereales, y al desarrollo de su industria agrícola y artesanal. En el límite suroeste de la población se construyeron cinco grandes edificios, que eran, al parecer, depósitos de mercancía y almacenaje del aceite.

Otra ciudad de este tipo era Bara, asentada en una meseta dedicada al cultivo de cereales, viñas y olivos, centro de Jébel Zawic. La villa

estaba rodeada de un cinturón industrial, formado por molinos de aceite privados y colectivos, y por grandes depósitos para almacenarlo. Bara poseía un mercado porticado y muy probablemente, también, el monopolio del comercio del aceite en toda la zona del Jébel Zawie, y era el núcleo administrativo y comercial de otros centros satélites: Mujleya, Barida, Betirsa, Bachilla, Beliun e Iblin.

I. Peña menciona otros centros administrativos, como Turin, centro importante militar además, en el que se reclutaban los famosos *lancearii* e *ioviani*, era el centro administrativo y militar de las montañas del Jébel Wastani. Estaba magníficamente situada en la calzada de Apamea-Antioquía, y su importancia se debía a la industria del olivo. Los centros administrativos estaban regidos por concejos municipales, citados en una inscripción del templo pagano de El-Hosn, en el Jébel Dueili, que menciona la *bulé* de Turin. En los más importantes había magistrados, que representaban al poder central, mencionados en inscripciones como en la del 588 recogida cerca de Qasr el-Banat, en la calzada de Antioquía-Calcis, que menciona a Juan, vecino de Brad, *Lamprotatos Kancellaris,* encargado de la recaudación de los impuestos, de la colocación de los mojones y del correo estatal, a las órdenes del conde del Oriente, etc.

Las parcelas agrícolas eran propiedad de los colonos y de los indígenas romanizados, que formaban la elite de los centros urbanos. Las parcelas debían de estar cultivadas directamente por los dueños. Para la recogida y prensado de la aceituna utilizaban jornaleros.

En Behio, en las montalas de Jébel el Ala, en los siglos V y VI, se detecta bien en el urbanismo la estratificación social. En la parte alta de la ciudad hay seis excelentes villas con dos iglesias. En el centro del pueblo hay 14 viviendas, algo más sencillas que las anteriores. La parte baja de la ciudad estaba formada por 15 casas mucho más pobres. Eran las viviendas de los jornaleros que trabajaban en la industria y comercialización del olivo. La vida de los jornaleros era durísima, como se desprende de la pintura de Juan Crisóstomo *(in Math. Hom.*, 58, 5, 591-592).

En las crónicas sirias occidentales referentes al siglo VII se mencionan de pasada los olivares o la aceituna, como en la inscripción de la conquista árabe de Siria del 637[26]; en la crónica de Zuquin del 775, en la que se cita un censo hecho por 'Abd al-Malik, en Siria, en el que se

[26] A. Palmer, S. Brock y R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles,* Liverpool, 1993, esp. 1-3.

inscribieron los olivares[27]; en la historia secular de Dionysius de Tel-Mahre, patriarca ortodoxo del año 818 al 845, se mencionan entre los bienes de la Iglesia molinos sin mencionar si son de aceite o de vino[28].

Las explotaciones olivareras y los monasterios sirios

I. Peña[29] puntualiza que la mayoría de los monasterios que ha estudiado tenían prensas de aceite. Dos había en Bab'iyan, tres en Qal'at et-Touffah y cuatro en Deir Boy'Abdallah. Este número alto de prensas en estos monasterios prueba una recolección de aceituna grande. Los monasterios asentados en colinas o en las pendientes de las montañas estaban rodeados de olivares, de higueras y viñedos. La existencia de gran número de prensas de aceite y de vino indica que el macizo calcáreo sirio ofrecía un panorama muy distinto del actual, como lo prueba la presencia de 37 prensas en la ciudad de Báhio, más de 20 en Qalb Lozé y unas 40 en Kharab Rab'ita.

Los monasterios sirios producían lo necesario para su subsistencia y es seguro que cultivaban el olivo, pues tienen prensas de aceite, además de cultivar otros productos que vendían, e importar otros que necesitaban *(HR,* 10, 3).

P. Castellana[30] escribe que en las Villas Muertas y en los alrededores de los monasterios se conservan una centena de prensas de aceite y de vino, en la región montañosa de Jébel Barrica, lo que indica que la región estaba cubierta materialmente de olivares y viñedos.

El monasterio de Deir Kseijbé tenía dos prensas. Las dimensiones de la primera eran 2,80 × 2,30 m y 4,35 × 3,90 la segunda[31].

El monasterio de Deir Sakhour tenía una prensa de aceite de 2,50 m de lado[32]. Qal'at Dabouda[33] ha dado una prensa que conserva aún el pico del canal por el que el aceite del estanque corría a la cuba circular.

En Er-Roucïs[34] hay una posible prensa de aceite excavada en la roca. El monasterio de Sarakhtí A tenía su prensa correspondiente,

---

[27] *Ibíd.*, 60.

[28] *Ibíd.*, 140.

[29] I. Peña, P. Castellana y R. Fernández, *Les cénobites syriens (Studium Biblicum Franciscanum,* 28), Jerusalén, 1983, esp. 55-56.

[30] *Ibíd.*, 93.

[31] *Ibíd.*, 96.

[32] *Ibíd.*, 125.

[33] *Ibíd.*, 140.

[34] *Ibíd.*, 146.

como es frecuente[35], al igual que Sarakhtí C[36], cuya prensa de aceite mide 2,55 × 2,12 m. Dos prensas de aceite funcionaban en el monasterio de Ed Doueir. Una situada hacia el lado este comunicaba con las salas del monasterio. La segunda, en el lado oeste, estaba próxima a una cisterna[37]. En Mar Saba se conserva la prensa de aceite[38]. El monasterio de Breij[39] contaba con dos prensas de aceite. Una de mayor tamaño que la otra. La ausencia, chocante, de prensas de aceite y de vino en el monasterio de Deir Banquonsa parece indicar que estaba habitado por religiosas, que no trabajaban la tierra[40].

Las aportaciones de la arqueología completan, pues, sustancialmente el panorama en puntos fundamentales ofrecidos por la literatura. El norte y el macizo central de Siria estaba cubierto de olivares. Los monasterios tenían sus propios olivares para cubrir las necesidades alimenticias y del culto de las comunidades monásticas. La producción aceitera estaba pensada también en la exportación del aceite, que no sólo era a nivel familiar, sino de cooperativas.

El aceite en los mosaicos de Siria y Jordania

En la cabecera de un mosaico de la iglesia de San Jorge en Deir el 'Adas se representa una recua de camellos con su carga de vino y de aceite, o de ambas cosas a la vez, conducida por el camellero Moujasos. La fecha de este mosaico es el 621[41].

---

[35] *Ibíd.*, 149.
[36] *Ibíd.*, 150.
[37] *Ibíd.*, 174.
[38] *Ibíd.*, 192.
[39] *Ibíd.*, 212.
[40] *Ibíd.*, 217.
[41] J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruselas, 1997, 148-150; P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie*, Lovaina, 1988, esp. 48 y figs. 21-23. Un olivo muy probablemente está representado en una de las caras del pilar báquico de Apamea de Siria. El tronco retorcido y las hojas parecen figurar ese árbol. No se representó ni la vid ni la palma (J. Balty, *Guide d'Apamée*, Bruselas, 1981, 58-59 y 61). El mismo tipo de árbol aparece en un marfil, hoy en el Bayerische Nationalmuseum de Múnich, con la resurrección de Cristo (M. A. Crippa y M. Zibawi, *L'arte paleocristiana. Visione e spazio dalle origini a Bisanzio*, Milán, 1998, esp. 305 y fig. 266). Olivos se muestran en el arte bizantino, baste recordar un disco con pastor sentado y cabras, fechado entre los años 527-565 (A. Bank, *Byzantine Art in the Collection of Soviet Museums*, Leningrado, 1977, 280 y fig. 55), o un segundo con Meleagro y Atalanta, datado entre los años 613-629 (*ibíd.*, 285 y fig. 83).

El transporte de ánforas olearias en barco decora varios mosaicos de Sorân[42].

Podría ser un olivo, a juzgar por el tronco, el árbol en que se refugia un Eros alado sujetado por un pie por una Gracia, en el mosaico de Afrodita y Adonis en el *hall* de Hipólito, fechado en el siglo VI, en Madaba[43]. Un olivo encaja bien en una escena de campo.

El aceite en usos litúrgicos de Palestina

En el *Itinerario*[44] de la virgen Egeria (381-384), de origen hispano según la carta de Valerio a los monjes del Bierzo (León), escrito en la segunda mitad del siglo VII, que visitó detenidamente Palestina, se leen algunas pocas alusiones al aceite relacionado con la liturgia. En el lugar donde Job estaba en el estercolelo, según el códice de Madrid del *Itinerario*, «luce un gran candelero de vidrio», alimentado con aceite. En la anástasis de Jerusalén (24, 4) se encendían lámparas y cirios al igual que la luz de detrás de la cruz (24, 7-25, 8). Los monjes durante la Cuaresma no podían gustar aceite (28, 4).

El aceite en los papiros de Nessana

En los papiros de Nessana[45] se mencionan entregas de aceite que son las siguientes:

---

[42] P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises..., op. cit.*, esp. 304 y figs. 295 y 297; J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, 503-506. Para África y otras regiones del Imperio Romano: G. López Monteagudo, «Producción y comercio del aceite en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana. Atti del XII Convegno di Studio. Olbia, 12-15 dicembre 1996*, Sassari, 1998, 359-376.

[43] M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Ammán, 1993, esp. 66 y figs. 3, 4, 6.

[44] A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, 1980; P. Siniscalco y L. Scarampi, *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma, 1985. Esta producción baja de aceite en Egipto explica la presencia de sellos de ánforas hispanas en Alejandría (E. Lyding Will, «Exportation of olive oil from Baetica to the Eastern Mediterranean», en J. M. Blázquez y J. Remesal [eds.], *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. Segundo Congreso Internacional*, Madrid, 1983, 391-440). Del hecho de que los nombres de proveedores no se suelan repetir se desprende que los abastecedores de aceite a Alejandría eran varios. Esta ausencia de producción de aceite de oliva en Egipto se confirma por el hecho de que en la *Vida de los monjes coptos* (T. Orlandi, *Vita di monaci copti*, Roma, 1984, 263), tan sólo una vez, en la vida de Samuel de Kelamon, que murió poco antes del 700, se menciona un donativo, hecho por un obispo, de 20 medidas de aceite.

[45] C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana. I non literary papiri*, Princeton, 1958, 180-260; R. Frankel, *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and other Medite-*

70 *sextarii* de aceite. Octubre-noviembre 674.
96 *sextarii* de oleo. Agosto 675.
310 *sextarii* de aceite. Octubre 675.
96 *sextarii* de aceite. Octubre 675.
279 *sextarii* de aceite. Febrero 676. Procede de una localidad de nombre desconocido en el distrito de Sycomazon, en la provincia de Gerasa.
205 *sextarii* de aceite. 675-676.
90 *sextarii* de aceite. Febrero 677.
270 *sextarii* de aceite. Agosto-septiembre 689.

Hay una lista de tasas de alimentos para la tropa árabe, 680-681. Es interesante la lista por dar los precios:

	170 vasos (0,47 litros cada uno) de aceite:	11 1/3 sólidos.
	67 vasos (0,47 litros cada uno) de aceite:	4 1/2 sólidos.
	134 vasos (0,47 litros cada uno) de aceite:	8 1/4 sólidos.
	46 vasos (0,47 litros cada uno) de aceite:	3 1/2 sólidos.
Total	407 vasos (0,47 litros cada uno) de aceite:	27 1/6 sólidos.

rranean Countries (*JASOT/ASOR Monograph Series*, 10), Sheffield, 1999, 88-90, con toda la bibliografía menuda. Entre los hebreos el aceite era muy utilizado. Era muy abundante en Palestina (Dt., 33, 24; Jr., 31, 12; Os., 2, 22; Mi., 6, 15; Ag., 2, 20). Se consideraba muy necesario para la vida humana (1 Re., 17, 12-16; 2 Re., 4, 7; 1 Cr., 12, 40; Eco., 39, 31; Ez., 16, 13). Se usaba en los rituales de consagración (Gn., 28, 18; 31, 13; 35, 14; Éx., 25, 6; 27, 20; 30, 24; Le., 8, 12, 26). En los sacrificios (Éx., 29, 40; Le., 2, 1-3, 4-5, 7). Para la unción (2 Sm., 14, 2). Era símbolo de bendición (Sal., 44, 8; 54, 22; 103, 15; Prov., 27, 3; Is., 5, 1; 61, 3; Za., 4, 14). Palestina no producía el aceite suficiente para cubrir las necesidades de la población. En Siria y Palestina se cultivaban diferentes clases de olivos. El aceite de mejor calidad procedía de Tekoa, en Galilea, que era el centro de producción del aceite de mejor calidad. Famoso fue el aceite de Nebafa, Sifkhon, Escitópolis y Gischale. También el de Perea y el de los alrededores de Jerusalén (Mt., 21, 1; Mc., 4, 4; 11, 1; Lc., 21, 37; Jos., *BI*, 2, 21, 2, 592; 3, 15, 15, 32; 28, 96). En el Talmud se mencionan frecuentemente los olivos (Bab. Menach, 85b; Bab. Shabb, 47a; Bab. Nazir., 31b; Bab. Sanh., 11b: Bab. Nidda, 6b; Bab. Chagg, 25b; M. Menach, 10, 3; M. Bikkh, 1, 10; M. Pea, 7, 10; M. Menach, 8, 3; Pal. Msh, 4e, 54d54; Pal. Pea, 7, 20a). La región de Damasco era la única que exportaba aceite (Plin., 33, 96) y también Galilea (Jos., *BI*, 2, 21, 2, 591; *Vita*, 13-74-75), pero estos datos se refieren a comienzos del Imperio Romano. El panorama no debió de cambiar mucho (F. Heichelheim, «Roman Syria», en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome, IV*, 137 y 184-186. Estas últimas páginas están dedicadas a los precios del aceite entre los años 66-235-240). Para la técnica de las explotaciones olivareras y las fuentes en Israel: R. Frankel, S. Avitsur y E. Ayalon, *History and Technology of Olive Oil in the Holy Land*, 78-90; D. Eitan, *Enciclopedia mundial del Olivo*, Barcelona, 1996, esp. 36-41.

En una lista de una compañía mercantil se menciona entre otros productos el aceite (final del siglo VI-comienzos del VII).

De estos datos se deduce que la producción de aceite en la región era alta al comienzo de la conquista árabe.

El aceite en la «Expositio totius mundi et gentium»

El autor de esta obra es un comerciante con intereses en ultramar. Se fecha en 359. Era originario de Mesopotamia y antes de establecerse en Tiro su familia debió de fijarse temporalmente en Neápolis[46]. El autor menciona varias veces las regiones que producen más aceite (producían aceite, entre otros productos, Escitópolis, Laodicea, Biblos, Tiro, Beirut, Sarepta, Cesarea, Neápolis, Lidda [31] y Panfilia), que *aleum autem multum faciens et alis regiones inplens*. Éste es el único testimonio de esta exportación. Caria (47) figura como otra región productora de aceite.

Las orillas del Nilo (34) no producían aceite de oliva. Esta ausencia llamó mucho la atención a los antiguos. Los Ptolomeos intentaron introducir el cultivo del olivo en el Fayoum, sin obtener gran éxito (Plin., 15, 25-30; 19, 74, 84; 21, 90; 22, 31-36). Según Estrabón (17, 809) sólo tenían olivos en Egipto Arsinoite y los jardines de Alejandría, que producían aceitunas, pero no aceite[47].

En Egipto el aceite que se obtenía de diferentes plantas vegetales era usado en lámparas[48].

La Cirenaica en época imperial producía gran cantidad de aceite, como se desprende de que se confiscara durante nueve meses en el puerto la carga de 3.000 metretas de aceite y cereales a un barco que iba de Cirene a Aquileya. La noticia se sacó de un libro de G. Cervidius Scaevola, *praefectus vigilum* del 175 en Roma[49].

---

[46] J. Rougé, *Expositio totius mundi et gentium*, París, 1966.

[47] *Ibíd.*, esp. 259.

[48] Sobre el monopolio del aceite en época ptolemaica y romana: A. Chester Jonson, en T. Frank (ed.), *An Economic Survey ofAncient Rome II*, Nueva Jersey, 1959, 328. Sobre las prensas de aceite: 364-369. Las fechas oscilan entre los años 59 y 275.

[49] La producción de aceite en África en el siglo VII según las fuentes árabes era muy alta (A. Cameron, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*, Barcelona, 1998, 130; G. López Monteagudo, «Producción y comercio del aceite en los mosaicos romanos», *op. cit.*

El aceite en Capadocia

Según el geógrafo griego Estrabón (12, 2, 10) en Capadocia no se cultivaban olivos. El clima no era el apropiado para el cultivo de este árbol. Tan sólo hay una referencia en Basilio (31, 272C)[50].

El aceite en Chipre

En Chipre se cultivaban olivares desde el Neolítico, como lo prueban los huesos de aceitunas hallados en Agios Epikletos y Kyllo. Se documentan en la isla muchos topónimos relativos a la existencia de olivares o a la producción del aceite, al menos 537, de los que 497 son nombrados con la palabra griega.

La explotación del aceite, bajo la protección divina, va vinculada con los santuarios en Myrtou-Pigtrades, en Kition, en Nicosia-Pasydy hasta comienzos del helenismo y en Larnaca en época romana.

Prensas de aceite se han hallado en Mari-Kopetra en época helenística. En las piras de las tumbas reales de Pafos se han recogido huesos de aceitunas. Se han encontrado prensas de aceitunas en Nicosia, fechadas en los períodos clásico y helenístico. Morteros y piezas de moler de época helenística y romana se conocen procedentes de Davlos-Terkellovounos; de Mandres, distrito de Famagusta; de Mandres-Plousbia; de Mandres-Kamini; de Gastria-Platsa-tou Lakkiou, de época romana.

Morteros y prensas datados en la Tarda Antigüedad y a comienzos de la época bizantina se han hallado varios en las proximidades de Limassol; en Stavrodromi y Anagyra-Mesovounia; en Komi Kebir-Tha-

[50] R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios*, Salamanca, 1974, 28. Las condiciones del suelo y del clima restringían el cultivo del aceite a la costa y valles del Ponto, así como a las tierras bajas, la llanura de la costa occidental y las islas. En la vida de Gregorio el Taumaturgo, escrita por Gregorio de Nisa (L. Leone, *Gregorio de Nisa. Vita di Gregorio Taumaturgo*, Roma, 1988), nacido en Neocesarea del Ponto en torno al 213 y muerto en época de Aureliano (270-275), se recogen muchas curaciones de enfermedades que se creían causadas por el diablo, pero Gregorio no utilizaba el aceite bendito. Estrabón menciona olivos en Synnada (12, 8, 14) y en Mitilene (12, 2, 1). La costa del mar Negro desde Sinope hacia el este estaba plantada de olivares (Estr., 12, 3, 12). Cilicia, Panfilia, el sur de Pisidia, Caria, Mileto, Magnesia de Meandro, Clazomenes, Nicea, Lesbos, Quíos, Samos y Rodas cosechaban aceite (T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome IV*, 611). Es de suponer que estas regiones cosechaban aceite en el Bajo Imperio.

pos; en Kurion, siglo IV; en Sterakovou; en Dhiorios-Mersireni; en Salamis, gran fábrica de aceite, que trabajó hasta el siglo VII; en Kata Paphos-Chrysopolitissa, gran complejo de extracción de aceite; en Amathus-Agia Varvasa, con tres habitaciones con prensas de aceite en relación con una basílica, lugar abandonado en el siglo VII; en el valle de Kouris-Dameftis, con prensa de aceite con dos tanques.

La llamada prensa de peso se creó en la Tardo-Antigüedad y a comienzos del Imperio Bizantino. Los procedimientos de prensar las olivas, basados en la *mola olearia,* y probablemente en el *trapetum* (molinos de aceite), introducidos en Chipre durante el helenismo, continuaron usándose con pequeñas variaciones hasta el último cuarto del siglo XX. La economía de Chipre no estuvo más centralizada en época helenística que en tiempos de los Ptolomeos. Estrabón (14, 6, 5) menciona la riqueza de la isla en vino, aceite, granos y minas de cobre y escribe (14, 6, 5) que eran de excelente calidad. Durante el Imperio Romano funcionaron pequeñas fábricas para obtener aceite diseminadas por toda la isla. Probablemente se introdujeron prensas de tornillo usadas en Pompeya antes de la destrucción de la ciudad. En Chipre no se documentan este tipo de prensas en los monasterios, que continúan antiguas tradiciones. La mayoría de ellas son de madera, lo que explicaría su desaparición. Al comienzo del mundo bizantino las basílicas de las ciudades tenían instalaciones de gran capacidad destinadas a obtener aceite, necesario para el alimento de la comunidad[51].

El uso del aceite en la religión de Asia Menor

Las inscripciones de Asia Menor, Stratonicea de Caria, frecuentemente mencionan el aceite. La profesora Dra. Arminda Lozano[52], especialista en las inscripciones de Asia Menor, ha tenido la amabilidad, que mucho le agradezco, de entresacar los datos referentes al aceite, que son los siguientes:

[51] S. Hadjisvvas, *Olive Oil Processing in Cyprus from the Bronze Age to the Byzantine Period (Studies in Mediterranean Archaeology,* XCIX), Nicosia, 1992.

[52] M. Cetim Sahim y A. Lozano, *Die Inschriften von Stratonikeia. II, 2, Neue Inschriften und Indizes,* Bonn, 1990; P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine,* Leiden, 1982, 69. Se informa sobre donativos de aceite a los dioses en el siglo IV a.C., en Eritrea, con los que se quedaban los sacerdotes. Vasos plásticos de forma de falo fechados en el siglo VI a.C., ofrecidos en los santuarios como exvotos de carácter apotropaico y también en tumbas, especialmente en Etruria, contenían seguramente aceite perfumado (J. Boardman y E. La Rocca, *Eros en Grecia,* Madrid, 1976, 70-72).

Dedicatorias de sacerdotes honrados por la ciudad. La mención del aceite es parte de las dádivas realizadas durante el ejercicio del sacerdocio, normalmente con ocasión de la gimnasiarquia.

15,10: En los baños sur durante las *Panamareia* y las *Heregia* (aceite sin límite).

192,6: Ofrenda —donación— de aceite en las *Panamareia* durante toda la duración de la fiesta «para los de toda edad y condición».

197,12: Ofrenda —donación— durante los días de las *Panamareia*. Día y noche.

199,1: Ofrenda —donación— en las *Panamareia* durante toda la duración de la fiesta «para los de toda edad y condición» en los gimnasios hasta la noche.

202,31: Ofrenda —donación— de aceite para todas las mujeres durante las *Panamareia.*

203,14: Ofrenda —donación— de aceite durante los días de las *Panamareia.*

205,14 y sigs.: Ofrenda (donación) de aceite durante los días de las *Panamareia* en los gimnasios «para los de toda edad y condición», y dieron (los sacerdotes) aceite para todas las mujeres en los baños femeninos.

242,14 y sigs: Ofrenda (donación) de aceite durante la fiesta del dios *(Panamareia)* durante el día vigésimo al trigésimo en los baños «a los de toda edad y condición», la sacerdotisa hizo la misma ofrenda a las mujeres.

244,22 y sigs. y 245,6: Aceite sin límite en los diez días de duración de las *Panamareia* «a los de toda edad y condición de los habitantes del lugar y de los extranjeros, además de las mujeres».

246,8-9: Aceite sin límite en los días de las *Panamareia* ininterrumpidamente de día y de noche.

247,17: Aceite en los días de las *Panamareia* de día y de noche sin límite en los baños «para los de toda edad y condición», de los habitantes del lugar y de los extranjeros.

248,6 y sigs.: Aceite en las *Panamareia* en los baños día y noche «para los de toda edad y condición» y a los extranjeros y del mismo modo a las mujeres.

249,10 y 14: Aceite en la fiesta del dios de Panamara para todos.

254,10: Aceite «para los de toda edad y condición» en los baños de día y de noche para el conjunto de los habitantes del lugar y de los extranjeros residentes.

255,12: Aceite sin límite durante los días de las *Panamareia* en los baños.

256,8: Aceite a hombres y mujeres, en todos los baños, durante los diez días de las *Panamareia.*

268,7: Aceite «para los de toda edad y condición».

281,8: Aceite sin medida «para los de toda edad y condición».

295A,7: Aceite sin límite «para los de toda edad y condición» en los baños.

295B,7: Aceite sin límite «para los de toda edad y condición» en los baños.

310,12: Ofrendas de aceite en la procesión de las *Panamareia,* en la *klidafoquia,* en el momento de la deposición de la corona sacerdotal (fin del período de sacerdocio), no sólo a los ciudadanos y extranjeros, sino a todos los visitantes en un momento en el que el *stamnos* de aceite valía 1.000 denarios a causa de la esterilidad (ausencia de fruto) de los olivos existentes entonces (época del emperador Galerio Valerio Máximo Augusto, entre 305-313).

311,24: Los sacerdotes (siglo III) aceptaron el sacerdocio cuando nadie quería hacerlo a causa de un inesperado incendio de los olivos; pese a ello, entre otras muestras de generosidad ofrecieron donaciones de aceite en los gimnasios, en los baños femeninos y en el templo de Hécate.

312,9: Se repite lo mismo que en la anterior inscripción.

324,29: Ofrecimiento de aceite para la procesión (?).

523,5: Ofrecimiento de aceite (no se especifica en qué ocasión).

527,7: Ofrecimiento de aceite «a los de toda edad y condición» (no se especifica en qué ocasión pero parece que se refiere al tiempo en que el autor fue sacerdote de Hécate durante un año).

663,9: Ofrecimiento de aceite durante los días de la *panegyris* de la diosa.

669,10: Mismo contenido que la inscripción anterior.

672,15: Referencia a dádivas de los sacerdotes, incluso una rebaja del precio del grano del aceite en una ocasión desafortunada (desgraciada).

678,8: Donación de aceite en ocasión de la gimnasiarquia ejercida por los sacerdotes; el precio del aceite ascendía a 1.000 dracmas.

684,8: Donación de aceite «para los de toda edad y condición» en las fiestas tanto en la ciudad como en el templo.

685,9: Lo mismo que en la inscripción anterior, no sólo en las fiestas, sino también en la *klidafogia.*

698,6: Aceite ofrecido en ocasión del sacerdocio a hombres y mujeres «de toda edad y condición».

706,4: Donación de aceite para todas las mujeres; donación de aceite en el gimnasio en la procesión de la ciudad.

1025,21: Donación de aceite en ocasión de la gimnasiarquia del sacerdote.
1034,4: Donación de aceite en los baños durante el día y la mayor parte de la noche; aceite en los baños y en el templo de Hécate (no se conserva la mención de la ocasión concreta, sólo que las hizo en calidad de gimnasiarca).
1046,4: Donación de aceite durante el sacerdocio de Zeus Panais en los dos baños «para los de toda edad y condición»; lo mismo en el templo de Hécate en los días festivos.

Estas inscripciones, fechadas entre finales del siglo I y el III, proceden de donativos de aceite, que se leen en inscripciones de sacerdotes honrados por la ciudad. Las donaciones de aceite se hacían con ocasión de las fiestas de la *Panamareia*, o sea, las fiestas en honor del dios Pan, durante toda la celebración de las mismas, a todo el mundo, hombres, mujeres y extranjeros, sin distinción de edad y condición. Algunas inscripciones puntualizan que estos donativos de aceite se hacían en los gimnasios y a las mujeres en los baños femeninos. Alguna inscripción indica la duración del donativo, del día vigésimo a trigésimo en los baños, y que los sacerdotes hacían la misma donación a las mujeres. También se señala que la cantidad de aceite entregado no tenía límite durante los diez días de duración de las *Panamareia* y que el donativo de aceite era durante el día y la noche en los baños, a todo el mundo, incluso a los extranjeros residentes en la ciudad.

Una inscripción menciona expresamente la situación desastrosa por la que atravesaba la ciudad al aceptar unas personas el sacerdocio, debido a que un incendio destruyó los olivos. Sin embargo, los sacerdotes siguieron ofreciendo donaciones de aceite, en gimnasios, en los baños femeninos y en el templo de Hécate.

También se entregaban donativos de aceite para las procesiones. Una inscripción puntualiza que el aceite se repartía con ocasión de la gimnasiarquia. En el templo de Hécate los donativos de aceite eran frecuentes. Todos estos donativos eran, probablemente, liturgias, y carecían de sentido exclusivamente religioso.

El aceite en los cultos de Grecia

En la Grecia clásica el aceite desempeñaba un papel importante. En la religión griega[53] siempre se hicieron ofrendas de aceite. Están do-

---

[53] A. Steiner, «Pottery and Cult in Corinth. Oil and Water at the Sacred Spring», *Hesperia*, 61, 1992, 385-400; C. Mayer, *Das Öl, Kultus der Griechen*, Heidelberg, 1917.

cumentadas entre los años 510-480 a.C., en Atenas en un culto de carácter desconocido; en Atenas y en Eleusis en 423-422 a.C., en honor de Deméter; en Atenas en el siglo IV a.C., en un culto de carácter desconocido; en el mismo siglo en Cos, en un culto vinculado con el calendario y en un culto de Atenea Machanis; y en uno relacionado con los efebos (?); en Atenas, también en el siglo IV a.C., en cultos de carácter desconocido y en cultos asociados con las Tesmoforias; en Messene, con anterioridad al 191 a.C., en un culto relacionado con el calendario, y en un culto de carácter desconocido; en Ceos, siglo IV a.C., en una regulación de los funerales y en ordenanzas sobre el uso del aceite.

Recipientes de aceite están documentados en la Fuente Sagrada de Corinto. Leyes sagradas de diversas localidades, contemporáneas, mencionan el aceite, pero estas citas no van acompañadas de pruebas arqueológicas procedentes del santuario. En todo caso, las ofrendas de aceite no son superiores en número a las otras. Las fuentes literarias y los restos arqueológicos indican que el agua formaba parte del ritual y la presencia de recipientes de aceite debe de ser explicada en este contexto. En el culto del santuario de Deméter en Corinto, no se detecta predominio de los recipientes de aceite sobre los restantes.

El aceite desempeñaba un papel importante en los rituales fúnebres, muchos de los recipientes de aceite de la Fuente Sagrada tenían carácter funerario, como los *lekytos* corintios y los itálicos de fondo blanco, los *lekytos* corintios de pequeñas bandas y los lidios. En Corinto los *lekytos* áticos de forma cilíndrica son también funerarios.

La mayoría de los *lekytos* de la Fuente Sagrada tienen sus mejores paralelos en las tumbas del cementerio norte, fechado a comienzos del primer cuarto del siglo VI a.C., hasta comienzos del siglo IV a.C.

Se conoce otro paralelo para los recipientes de la Fuente Sagrada. En la cueva consagrada a Pan y a la Ninfa Corintia en Delfos, se ha señalado la preponderancia de los recipientes de aceite en relación con los de la Fuente Sagrada. En la lista de los recipientes de aceite aparecen aríbalos corintios importados en el siglo VI a.C., seguidos por *lekytos* áticos de figuras negras, por *lekytos* corintios de bandas, por *lekytos* áticos de fondo blanco, por alabastros y por *lekytos* áticos rechonchos, fechados desde comienzos del siglo V a.C. a comienzos del siglo III a.C., con paralelos en Apolonia. Hay también fragmentos de recipientes de aceite en alabastro. No hay seguridad de que la preponderancia y diversidad de recipientes de aceite sean necesariamente características de los santuarios consagrados a Pan y a la Ninfa.

Se conoce otro uso del aceite. El cuerpo[54] se untaba con aceite. Se rociaban los altares con aspersión de aceite después del sacrificio, rito documentado en el Ática en el siglo II a.C. y por Luciano *(Chron. Deor.*, 12). Este ritual se hacía también con las estatuas según Artemidoro (2, 33, 3). En Atenas, en la preparación de la procesión de Afrodita Pandemos, la aspersión del altar con aceite era un ritual de purificación. Teofrasto menciona *(Chron.*, 16, 5) piedras untadas con abundante aceite. En Delfos (Paus., 10, 24, 6) la piedra de Cronos se untaba abundantemente todos los días con aceite.

Usos médicos del aceite aparecen en el *Corpus Hippocraticum:* unción en caso de cólera, instilación en las orejas para la sordera, desinfectante y cicatrizante, emplastos en ginecología, ingestión para el desarrollo óseo y funcionamiento de la bilis, maceración y cocción contra la fiebre, etc.[55].

Candelabros y botellas de aceite

Candelabros cristianos con pie, procedentes de Palestina (ss. VI-VII), se conocen algunos y algún lampadario de Siria, donde se quemaba aceite, o de Constantinopla, siglos V y VI[56].

De Palestina procede una pequeña cantidad de relicarios de plata destinados a contener óleo bendito. Los mejores proceden de Jerusalén y están decorados con figuras en relieve, que representan el Santo Sepulcro y escenas del Evangelio. Estas botellitas se guardan hoy en Monza y en Bobbio[57].

También botellas hexagonales de peregrino para llevar aceite bendito procedentes de Jerusalén, fechadas entre 578-636[58], se usaban como *eulogiae* benditas o recuerdos de los lugares santos. Se creía que gozaban de propiedades especiales, principalmente en lo referente a la resurrección de la carne. Los peregrinos cristianos obtenían estos objetos en el Santo Sepulcro, en la rotonda de la Ascensión, en la iglesia

---

[54] M. H. Jameson, D. R. Jordan y R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993.

[55] M. C. Amouretti, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, París, 1986, 189.

[56] K. R. B. y M. E. F., «Altar Implements and Liturgical Objects», L. Weitzmann, *op. cit.*, 620-622 y figs. 556-557.

[57] A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte de Teodosio all'Islam*, Milán, 1966, 313.

[58] A. C. M., «Representational Art», L. Weitzmann, *op. cit.*, esp. 386-389 y figs. 354-356.

de Elena y en otras. Los judíos tenían también estos mismos objetos, que debían de comprar en las sinagogas situadas en las proximidades de la tumba de David en el monte de Sión o en las cercanías del muro de las Lamentaciones. Como indica A. C. M., muchas de estas botellas de aceite bendito han aparecido en tumbas de toda Europa, traídas de Jerusalén por los peregrinos, son promesas de inmortalidad, y se fechan entre los años 578 y 626. Las últimas botellas podrían datarse en el 636, cuando los árabes conquistaron la ciudad santa de Jerusalén, y las judías en 629, cuando se les prohibió la entrada en la ciudad santa. Estas botellas de cristal son contemporáneas de las botellitas cristianas fabricadas en plomo[59], con escenas de la crucifixión de Cristo, de las mujeres en la tumba, de la Natividad y del bautismo de Cristo (dos). Proceden de Palestina y se fechan en el siglo VI. Las fuentes literarias manejadas en este trabajo mencionan estos objetos de carácter litúrgico.

El aceite en las riberas del Tigris

En el monasterio de Tur'Abdin en la frontera del Tigris, figuran donativos en metálico con los que se compraba aceite para las lámparas y las lucernas. Tur'Abdin tenía escasas posibilidades para el cultivo del olivo. Simeón, el llamado de los Olivos, muerto en 734, descendió a la llanura de Serwan para encontrar un lugar para su importante plantación, alrededor del monasterio, que comprendía muchos olivos, 1.200 árboles. Había jornaleros que cuidaban de los olivos. La recogida de la aceituna la hacían a mano los monjes, que también trasportaban el fruto al monasterio de Qarknun y lo prensaban[60]. El aceite se vendía en Tur'Abdin. Los olivos daban fruto después de cinco años de plantados. La plantación estaba cerrada por un muro y una cerca hecha con cañas.

El aceite y los monjes egipcios

En la *Historia monachorum in Aegypto*, que es la narración de un viaje cuyo objetivo fue visitar a los ascetas egipcios, realizado en el año 394 por un diácono con un grupo de laicos, dirigida a la comunidad del

[59] A. S. C., «Holy Sites Representations», L. Weitzmann, *op. cit.*, 585-588 y figs. 524-527.
[60] A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris frontier. The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge, 1990, 50, 62, 87 y 109-110.

monte de los Olivos en Jerusalén, se leen algunas curaciones milagrosas, en las que se utiliza el aceite bendito, lo que indica que este procedimiento estaba muy extendido entre los monjes, y no sólo de Siria o Palestina, sino también de Egipto.

Juan de Lycópolis *(H. Mon.,* 12) curaba a los enfermos, que sanaban mediante aceite. Generalmente se untaba la parte enferma con aceite. La esposa de un personaje de rango senatorial, que había perdido la vista y que tenía leucoma en las pupilas, pidió a su esposo que la llevara a Juan de Lycópolis, que no mantenía nunca conversación con ninguna mujer. El marido contó al asceta la situación en que se encontraba su mujer. Juan le envió aceite, con el que la dama se untó tres veces los ojos. Después de tres días recobró la vista *(H. Mon.,* 12). Otras veces también remitió a un monje, que tenía fiebre, aceite y le ordenó que se untara con él, sanando después de vomitar *(H. Mon.,* 16).

En la vida de Ammón, asceta de la Tebaida, se lee que los monjes comían un poco de pan y algunas aceitunas *(H. Mon.,* 1, 10). Elías el Viejo, que vivió 110 años en el desierto de Antinooupolis, metrópoli de la Tebaida, en su vejez comía hacia el atardecer tres onzas de pan y tres olivas *(H. Mon.,* 3, 16-17). No hay que olvidar el fuerte poder alimenticio de las olivas.

El asceta Apolo, que vivía en los confines de Hermoupolis, en la Tebaida, durante una gran hambre que azotó la región repartió entre la multitud los cestos de alimentos que debían comer los monjes. Los cestos contenían pan, aceite y trigo *(H. Mon.,* 45-46), que era el alimento básico de monjes y de campesinos, producido en los monasterios.

A un niño que estaba casi sin respirar, sus parientes le llevaron a Amoun, que era un asceta muy milagrero. Amoun oró, frotó con aceite el cuerpo y el niño revivió *(H. Mon.,* 11). Macario, discípulo de Antonio (251-355), el fundador del monacato, que se retiró en torno al 270 al desierto egipcio, volvió a su ser a una mujer[61] que mediante

---

[61] E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith,* Lewinston-Toronto, 1986; *íd., Jerome, Chrysostom and Friends,* Nueva York-Toronto, 1979; *íd.,* «Ideology, History and Construction of "Women" in Late Ancient Christianity», *Journal of Early Christian Studies,* 2, 1994, 155-184; G. Clark, *Women in Late Antiquity,* Oxford, 1993; M. R. Salzman, «Aristocratic Woman: Conductor of Christianity in the Fourth Century», *Helios,* 16, 1989, 207-220; E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo,* Roma, 1980; M. Serrato, *Ascetismo femenino en Roma,* Puerto Real, 1993; R. Teja, *op. cit.,* 195-231; F. E. la Consolino, «Modelli di comportamiento e ruoli di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente», en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardo antico I,* Roma-Bari, 1986, 273-386 y 688-699; F. X. Murphy, «Melania the Elder. A Biographical Note», *Traditio,* 5, 1947, 59-77; D. Gorca, *Vie de Saint Mélanie,* Paris, 1962;

sortilegios se había convertido en jumento (*H. Mon.*, 17). El caso es totalmente inventado, pero indica bien la credulidad de las gentes, que aceptaban estas fantasías.

En la primera *Vida* griega de Pacomio (292-347)[62], el fundador de los monasterios, se confirma el uso del aceite que ya ha aparecido en los documentos anteriores. El asceta Palamon para festejar la terminación de la Semana Santa comía aceite vertido sobre sal machacada (7, 29), que era su alimento.

Pacomio curaba también, enviando a una muchacha poseída del demonio aceite bendito a través de su padre (43) para que le frotase el cuerpo. Pacomio, como muchos padres del desierto, rechazaba relacionarse directamente con las mujeres, costumbre totalmente distinta de la seguida por Jesús, que andaba rodeado de mujeres, que le servían, como María Magdalena (Lc., 9, 2-3; Mt., 27, 55-56; Mc., 5, 40-41); María de Betania (Jn., 11, 5), Jesús tenía gran aprecio a su hermano Lázaro y a otra hermana y muy frecuentemente se detenía en su casa; María, madre de Santiago (Mt., 27, 56 y 61; 28, 1); María de Cleofás, podría ser la anterior (Mt., 10, 3; Mc., 3, 18; Lc., 6, 15); María, madre de Marcos (Act., 12, 12).

El machismo feroz de la Iglesia, bien expresado en estas vidas de ascetas, con el desprecio al cuerpo[63] y a la vida sexual, aceptada exclusivamente en función de la procreación, es la peor de las herencias de la cristiandad antigua a épocas posteriores que han llegado hasta nuestros días.

Pacomio (44) curaba igualmente untando el cuerpo con óleo santo, como hizo con un niño enfermo. La dieta alimenticia de los monjes de Pacomio estaba compuesta por quesos pequeños, higos, aceitunas y otros alimentos, dieta que ya ha aparecido otras veces. Un día que Pacomio estaba enfermo le dieron de cenar una mezcla de *garum* y de aceite. En esta *Vida* de Pacomio (82) se lee algún dato importante sobre el contenido de este trabajo, como que la ciudad de Panópolis producía muchas aceitunas.

En el tratado de Juan Crisóstomo *Contra los detractores de la vida monástica* (11, 5), escrito probablemente entre los años 383 y 385[64], se

---

E. A. Clark, *Life of Melania the Younger*, Nueva York, 1984; J. M. Blázquez, *op. cit.*, 256-415; A. Giardina, «Melania la Santa», en A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1999, 259-285; A. M. Malingrey, *Vie anonyme d'Olimpias*, París, 1968; E. Martota, *Gregorio di Nissa. Vita di Santa Macrina*, Roma, 1989.

[62] P. Rouseau, *Pachomius*, Berkeley-Los Ángeles, 1975.

[63] P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1999.

[64] L. Dattrino, *Giovanni Crisostomo. Contro i detrattori della vita monastica*, Roma, 1996.

lee una noticia importante como es la de que Platón se alimentaba de aceitunas y de hierbas. La comida, de ser esta noticia cierta, del gran filósofo ateniense era tan frugal como las de los monjes.

Entre otras fuentes relativas al uso del aceite, como medio curativo, cabe recordar:

Según el evangelista Marcos (6, 13) los discípulos de Jesús enviados por él a los pueblos ungían con óleo a muchos enfermos y los curaban.

El teónimo fenicio Eshmún se ha relacionado con el aceite, el dios que cura mediante el aceite, pero también podía estar en relación con el aceite de la unción.

Capítulo VIII

Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania

Los principios del cristianismo en Mauritania Tingitana

El conocimiento de Mauritania Tingitana en el Bajo Imperio, vinculada administrativamente entonces a la Bética, ha aumentado mucho en los últimos años. En este trabajo se analizan algunos de los aspectos más novedosos. Tres autores han estudiado los orígenes del cristianismo en esa Mauritania: R. Thovenot[1], E. Gozalbes[2] y M. Sotomayor[3]. El cristianismo de Mauritania estaba muy retrasado con res-

---

[1] «Les origines chrétiennes en Maurètania Tingitane», *Bull. Soc. Geog. Arch. Oran,* 56, 1935, 305-315.

[2] «El cristianismo en Mauritania», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* 1981.

[3] «El cristianismo en la Tingitana, el África Proconsular y la Bética y sus relaciones mutuas», *Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar,* Madrid, 1988, 1069-1079. N. Villaverde, *Tingitana en la Antigüedad Tardía (siglos III-VII),* Madrid, 2001, 326-346. Hemos defendido con M. C. Díaz y Díaz el origen africano del cristianismo hispano (*Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas,* Madrid, 1977, 460-494; *Historia de España II. España Romana,* Madrid, 1982, 415-447; *Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991, 361-442) basado en las huellas de una liturgia previsigoda de procedencia africana, del mismo origen de los salmos hispanos y de acudir los cristianos hispanos a Cartago, con ocasión de la apostasía del obispo Basílides y Marcial durante la persecución de Decio (R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad*

pecto al de otras regiones del Norte de África: el África Proconsular o Numidia, o el sur de Hispania. La documentación literaria es inexistente. La documentación arqueológica también es escasa: algunas inscripciones halladas en Tánger, fechadas en el siglo IV; otras en Volúbilis, datadas entre los siglos VI y VII; cerámicas con símbolos cristianos, de época tardía, y una mesa de mármol tallado con un crismón en el Ain Regeda.

A estos documentos arqueológicos hay que añadir una probable basílica en Lixus, y el martirio de dos personas durante la persecución de Diocleciano: Marcelo y Casiano. En Ceuta ha aparecido una gran basílica paleocristiana fechada en el Bajo Imperio[4].

La basílica paleocristiana de Ceuta, que estaba dentro de la Mauritania Tingitana, es la basílica más occidental de todo el Norte de África, que aparte de ésta ha dado un gran número de basílicas paleocristianas[5]. Se levantó en la parte más occidental del territorio de la ciudad. Tres campañas han puesto al descubierto el edificio. Después se excavó la necrópolis. Consta la basílica de una sala rectangular con ábside semicircular en la cabecera, con dos salas laterales más estrechas. Debía de contar con doble columnata, de la que no se han descubierto vestigios. La techumbre sería de madera. Su excavador, a quien seguimos en la exposición, ha señalado dos fases en el trazado de la obra. En la primera se diseñó un rectángulo de 18,40 por 11,05 m. Se amplió después el edificio por los lados este y por el norte, cuando todo estaba dispuesto para levantar los muros. El ábside se añadió a esta ampliación. Los cimientos son de 1 m de profundidad y tienen entre 0,80 y 0,90 m de anchura. Encajan en la roca excepto en la ca-

romana, Madrid, 1990, 115-118). Los sarcófagos de Tarragona de finales del siglo IV y del siglo V proceden de Cartago (I. Roda, «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», *L'Africa Romana. Atti del VII Convegno di Studio. Sassari, 15-17 dicembre 1989*, 727-736). En esta época las relaciones con el África Proconsular eran intensas (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, 79-92; 206-218).

[4] E. A. Fernández Sotelo, «La basílica tardorromana de Ceuta», *II Congreso internacional El Estrecho de Gibraltar. Ceuta, noviembre de 1990*, Madrid, 1995, 509-526. D. Bernal, «La basílica paleocristiana de Ceuta», *Revista de Arqueología*, 10, 1989, 8-13; D. Bernal y J. M. Pérez Rivera, *Un viaje diacrónico por la historia de Ceuta. Resultados de las intervenciones arqueológicas en el Paseo de las Palmeras*, 1999, 94-96.

[5] G.-P. Lapeyre, «La basilique chrétienne de Tunisie», *Atti del IV Congresso Intern. di Arch. Cristiana (1938)*, Roma, 1949, 169-224. J. Lassus, «Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord», *Actas VIII Congreso de Arqueología Cristiana (Barcelona 1969)*, Roma-Barcelona, 1972, 107-112. *Íd.*, «La basilique chrétienne en Algérie», *Atti del IV Congresso Intern. di Arch. Cristiana (1938)*, Roma, 1949, 145-164.

becera. Sobre los cimientos se elevaron los muros de mampostería, con una altura conservada entre 0,30 y 0,40 m. No han aparecido huellas del emplazamiento del altar, ni de la separación de los fieles de este último.

En el espacio que existe delante del ábside se depositaron sepulturas infantiles, dentro de ánforas o debajo de *tegulae*. Las dos fases de construcción del edificio fueron muy seguidas en el tiempo. Posiblemente, al aumentar la comunidad cristiana de Ceuta fue necesaria una ampliación de la basílica. La cabecera de la iglesia está orientada hacia el Sur, siendo lo frecuente que lo esté hacia el Oriente.

La basílica paleocristiana de Ceuta fue el lugar de culto y de inhumación de los fieles; no parece que hubiera un *martyrium*. Mauritania Tingitana contó con dos mártires en época de la feroz persecución de Diocleciano, Casiano y Marcelo, que no es mártir hispano. Su acta, la de Marcelo, no es auténtica[6], pero según M. C. Díaz y Díaz responde a un antiguo documento auténtico[7]. Es importante el acta por la oposición de Marcelo al servicio militar, al igual que Maximiliano, por razones de conciencia.

El rito cristiano y judío de enterramiento era la inhumación. Las de Ceuta son tumbas anónimas. La mayoría de las sepulturas se orientan hacia el Poniente, o sea, al Oeste. La sepulturas están superpuestas, debido a la falta de espacio, y carecen de ajuar, salvo una infantil en la que se recogió una moneda y varias cuentas de collar dentro de una caja circular. La necrópolis es de gran pobreza, al utilizarse materiales de desecho, como ladrillos y grandes fragmentos de cerámica y piedras. Las sepulturas responden a tres tipos, que siguen una cronología: tumbas en ánforas; tumbas con *tegulae* (a doble vertiente y con paredes verticales de cubierta plana) y tumbas en fosas (de cubierta plana, de *tegulae* o de piedra). Estos tres tipos de sepulturas pertenecen al nivel inferior. Al nivel intermedio pertenecen sepulturas rectangulares, y al nivel superior el mismo tipo de enterramientos.

Las tumbas del nivel inferior son de gran pobreza y se asientan directamente sobre la roca viva.

---

[6] D. Ruiz, *Actas de los mártires*, Madrid, 1951, 952-957. El autor considera el acta auténtica y E. Gabba cree que es falsa. A. A. R. Bastiaensen *et al.*, *Atti e passioni del martir*, 1990, no incluye el martirio de Marcelo, que no es mártir hispano.

[7] *Ibíd.*, 233-245, 491-497. M. Sotomayor *(Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, 60-62) opina que en el acta hay bastantes rasgos de historicidad.

Las tumbas en ánforas son catorce. Su tipología, procedencia y cronología han sido estudiadas por A. Vázquez[8], cuatro piezas pertenecen a la forma Keay XIX, Beltrán 52 y Almagro 51, a-b. Dos son grandes ánforas africanas y cinco son de diferentes tipos. El primer tipo se caracteriza por su cuerpo cónico. Las asas son pequeñas con perfil circular, la boca es de paredes verticales y el cuello en forma de cono. Se fecha este tipo a finales del siglo III hasta mediados del siglo V. El origen de las grandes ánforas africanas se ha encontrado en el África Proconsular y en Leptis Minor. Su fecha cae entre los siglos IV y V. Se discute si contenían vino, aceite, salazones u otras conservas.

La sepulturas de ánforas en la necrópolis paleocristiana de Ceuta no van cubiertas con *tegulae*. En algún caso fragmentos superpuestos protegen a las ánforas. Frecuentemente, la sepultura está indicada por una hilada de piedra.

Algunas *tegulae* tienen marcas o elementos decorativos. Unas tienen un semicírculo o un par de sellos en uno de sus lados. Una pieza parece ir decorada con un pez y con otras siluetas onduladas. En otras la decoración es un gato.

Las sepulturas de los niveles medio y superior fueron diseñadas para estar al aire libre. Son de planta rectangular. Las sepulturas de nivel medio se excavaron en la roca, y dentro de ellas se construyeron muretes con piedras pequeñas, ladrillos y fragmentos de ánforas y de grandes cerámicas. Grandes losas de pizarra y *tegulae* cubrían las sepulturas, todo ello recubierto por una capa de *opus signinum*.

Las sepulturas del nivel superior se encuentran en el interior de la basílica. Algunas sepulturas fueron profanadas en la Antigüedad y carecen de cubierta. En varias de ellas se encontraron fragmentos de cerámica medievales, lo que indica que se profanaron en la Edad Media.

Las sepulturas de nivel inferior están diseminadas por el interior de la basílica sin orden. Las de los niveles medio y superior están desparramadas en las naves pararelas y contiguas. Las de mejor calidad se encuentran en la nave central. Las sepulturas están superpuestas.

E. A. Fernández Sotelo piensa que primero hubo un pequeño templo rectangular anterior a la ampliación de la basílica. El uso cultual de la basílica de Ceuta estaría obstaculizado por las sepulturas.

Después de los trabajos del año 1989, se pudieron establecer los límites del templo. No se construyó pórtico alguno. Su excavador piensa que el edificio quedó inacabado. No se conservan huellas del pavimen-

[8] «Ánforas y tégulas como formas de enterramiento de la basílica tardorromana de Ceuta», *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, *op. cit.*, 535-550.

to *in situ*. No se han recogido teselas de mosaicos, tan numerosos en las basílicas paleocristianas del Norte de África[9]. Tampoco hay restos del enlucido de los muros, ni de las columnas, ni de las basas. El ábside de la iglesia paleocristiana de Ceuta, reservado al clero, estaba cubierto con sepulturas, lo que parece indicar que su utilización como cementerio es de época posterior a su destrucción. De todos estos datos deduce el excavador que este edificio de planta basilical no tuvo un uso cultual, por la interrupción de la obra. En las proximidades de la basílica de Ceuta no aparecen restos de otras construcciones, ni de baptisterio, ausencia fácil de explicar si se trata de un edificio sacro inacabado. La importancia del descubrimiento de esta basílica de Ceuta es grande, pues prueba la existencia de una comunidad cristiana en el Bajo Imperio, probablemente pobre, al no aparecer sarcófagos ni mausoleos.

M. Sotomayor[10] ha estudiado el canon XVIII del Concilio de Braga, celebrado en el año 561, en el que se prohíbe que se entierre a los fieles dentro de las iglesias, por la reverencia debida a los mártires. El Concilio de Nantes, del siglo VIII, prohíbe también enterrar en el interior de las iglesias, en el atrio, en el pórtico, o fuera del edificio. Antes de estas prohibiciones los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio *(C. Th.*, 9, 17, 6) y después Justiniano *(C. Iust.*, 9, 17, 6) en 528 habían prohibido enterrar en las basílicas urbanas, práctica seguida en el Norte de África y en Hispania.

La basílica de Ceuta, según este autor, respondería al deseo de los cristianos de reposar en un edificio de culto, que no era un *martyrium*. Así, en su último momento, fue un cementerio y no un lugar de culto. M. Sotomayor compara el edificio ceutí con otros recintos sepulcrales, como el de Tipasa en el Norte de África. El testimonio más antiguo de la costumbre cristiana de enterrarse junto a los cuerpos de los mártires son las actas del mártir Maximiliano, en las que se lee que

---

9 P.-A. Février, *Fouilles de Setif. Les basiliques chrétiennes du quartier nord-ouest*, París, 1965. Como punto de comparación para la basílica y necrópolis paleocristiana de Ceuta y otras hispanas baste recordar la iglesia de Marialba (León), también contemporánea, y la necrópolis de San Fructuoso en Tarragona (H. Schlunk y T. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, 131-132, lám. 27, 147-148, láms. 38-39. Para piscinas bautismales las de Marialba del siglo VI; de Idanha a Velha (Beisa Baixa, Portugal) del siglo VI; de Tarrasa, de la segunda mitad del siglo VI, y de Mibreu Estoi (Algarve, Portugal). El *martyrium* mejor conservado en Hispania es el de La Alberca (Murcia), fechado en la primera mitad del siglo IV, *ibíd.*, 113-115, lám. 3.

10 «Sepulturas *ad sanctos* y la basílica de Ceuta», *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, op. cit.*, 527-533.

una dama de Cartago, de nombre Pompeiana, logró del gobernador del África Proconsular la autorización para transportar el cuerpo del mártir, muerto en 295 en Tebessa, a Cartago y enterrarlo junto al sepulcro de Cipriano. Poco después murió ella y su cuerpo fue depositado en el mismo lugar[11]. Esta costumbre ha sido recordada por Agustín y Paulino de Nola, quien no ve razón alguna para ella, pues no puede ser útil a los difuntos estar enterrados junto a los mártires. Agustín, en su tratado *De cura por mortuis gerenda,* asienta el criterio de que es el género de vida que haya llevado el difunto durante su vida el que determina que le aproveche lo que se haga con él después de muerto. Lo único que beneficia al difunto sepultado junto a la tumba de un mártir es que aumente la devoción del que pide por él, encomendándolo a la protección del mártir.

Esta creencia la tuvo ya Constantino, cuando construyó en Constantinopla la basílica en honor de los Doce Apóstoles, donde se colocaron por ello doce cenotafios y, en el centro, su tumba (Eus., *V. Const.*, 4, 60).

La opinión de Agustín no tuvo gran acogida entre los fieles; Gregorio de Nisa, en su homilía sobre los cuarenta mártires, cuenta que depositó los cuerpos de sus padres junto a las reliquias de estos soldados, para que resucitaran con la intercesión suya. Los testimonios se pueden multiplicar[12]. Los santos funcionaban como patronos. A las reliquias se les atribuían virtudes milagrosas[13].

Un deseo semejante pudo darse en los cristianos de Ceuta, que deseaban ser enterrados en la basílica. Piensa M. Sotomayor que, en el espacio rectangular y libre de delante del ábside, había una sepultura aislada, muy sencilla, al parecer de una joven. Quizá los fieles cristianos querían enterrarse lo más próximos a esta sepultura, centrada con respecto al primer trazado de la basílica. Esta hipótesis de trabajo propuesta por el mejor historiador de la Iglesia Primitiva hispana es muy probable.

Para la datación de este edificio son importantes las cerámicas *sigillatas,* las cerámicas de cocina y las lucernas, nueve fragmentos, correspondientes posiblemente al tipo IIA de Hayes[14]. Estas cerámicas proceden de las dos catas realizadas en ambos lados del ábside. El material

---

[11] D. Ruiz, *op. cit.,* 951. A. A. R. Bastiaensen *et al., op. cit.,* 245. Sobre el comentario de esta noticia: 496.

[12] Y. Duval, *Auprés des saints corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au IVe siècle,* París, 1988. Con numerosos testimonios.

[13] P. Brown, *Le culte des saints. Son assor et sa fonction dans la chrétienté latine,* París, 1984.

[14] E. Serrano, «Notas sobre las sigilatas africanas aparecidas en la basílica paleocristiana de Ceuta», *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* 551-561.

es muy uniforme y se fecha en el siglo VI y primera mitad del VII, a excepción de cuatro fragmentos, uno de la forma Hayes 3, fechados en los siglos II y III. También en el corte 1 se recogieron unas producciones del siglo V.

Las cerámicas fechadas en el siglo V aparecieron en el resto del edificio, no en las catas del ábside. Pertenecen a las formas Hayes 61, 73A, 73B y 76, que se fechan desde finales del siglo IV hasta la segunda mitad del V. A este último siglo pertenecen los fragmentos de lucernas y los platos. En el siglo VI y en la primera mitad del siguiente se fechan los platos de pie tipo Hayes 95, 103, 104, 105 y 107 (?); las copas sin pie o con pie atrofiado, Hayes 80B, 81, 91, 99 y las copas con pie Hayes 99. Cuarenta y nueve piezas Hayes 99 se datan en el siglo VI o en la primera mitad del siglo VII, corresponden a las formas 91D, 105 y 107 (?).

E. Serrano considera una variante local un plato y una escudilla de pie, de las formas Hayes 73A y 76.

Cuatro fragmentos se datan en época altoimperial. La mayoría de las cerámicas de esta basílica se fechan en los siglos V, VI y primera mitad del siglo VII. La comunidad cristiana de Ceuta estaría probada en el año 484, por la presencia en el Concilio de Cartago celebrado este año de un *Crescens Sestensis presbyter,* mala transcripción, muy probablemente —según la hipótesis de L. García Moreno—, de *Septensis.*

Las cerámicas de Ceuta de las formas Hayes 91D, 99C, 104C, 105 y 107 indican una continuidad mercantil en el Mediterráneo Occidental a finales del siglo VI y primera mitad del siglo siguiente, como sucedió con la importación de cerámicas africanas finas durante todo el siglo VI en la costa levantina ibera.

Arroja luz sobre la historia de la basílica paleocristiana, y en general sobre la circulación monetaria y la vida de la ciudad, el estudio de las monedas aparecidas dentro del recinto sacro, donde se han recogido diez, dos en el exterior y las otras en el interior a distintos niveles. Seis o siete monedas de las nueve identificadas se datan en el siglo IV, lo que parece indicar, como sugiere M. Abad[15], que fue el mejor momento de la basílica. Cuatro monedas pertenecen a la ceca de Cícico, en la Propóntide, una a la primera oficina y tres a la tercera, y una a la quinta de Constantinopla.

Las monedas recogidas en el exterior de la basílica son de Claudio II divinizado (¿270?) y de Honorio (393-395). Las restantes son de Faus-

---

[15] «Estudio de los hallazgos numismáticos romanos en la basílica paleocristiana y mirador», *II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, op. cit.*, 563-583.

ta, de Faustina (161-176), de Gordiano III (240), de Roma (330-335), del 347-348 a juzgar por el reverso de Teodosio I (383) y de Arcadio (393-395). Abundan las monedas del siglo IV, principalmente de finales del siglo. Frecuentemente abundan monedas de este siglo en enterramientos. Cícico seria la principal abastecedora de monedas, como en el resto de Hispania.

SARCÓFAGO DE JONÁS, TARRAGONA

M. D. del Amo Guinvart[16] publica unos fragmentos de sarcófago con escenas de la vida de Jonás, procedente de Tarragona. Puede haber llegado de un taller local o de Túnez. Demostraría la influencia africana en Hispania[17]. Se fecha en la segunda mitad del siglo IV, o en los inicios del siglo siguiente.

BASÍLICA Y BAPTISTERIO DE CONÍMBRIGA, PORTUGAL

M. J. Maciel y T. Campos[18] estudian la basílica y el baptisterio de Conímbriga, que ha recibido varias interpretaciones, principalmente el baptisterio, interpretado, a veces, como un tanque de agua.

La basílica y el baptisterio se levantan en el espacio de la *domus* de Tanginus con la entrada por la calle. No fue perjudicada por el levantamiento de la muralla, a finales del siglo III. En los siglos V-VII se construyó la basílica. Ésta sería la primera fase del edificio. La ciudad fue arrasada por los suevos en 465 (Hid., *Chron.*, 170-174), siendo destruidas en esta ocasión la *domus* de Cantaber, mencionada por Hidacio, y la de Tancinus. La basílica podía haber sido construida a comienzos del siglo VI, a juzgar por la existencia de unas inscripciones fechadas en el año 538. Quedan *in situ* los marcos de las canceladas, una basa de columna y dos basas de altar, una de las cuales funcionaba como caja de reliquias. Como se ha indicado, el baptisterio ha sido interpretado como tanque de agua por su tamaño, con paralelos en otros

---

16 «Fragment de sarcofag amb escenes del cicle de Jonas procedent de Tarragona», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, 1994, 65-67. Se prescinde de la bibliografía menuda, muy numerosa, recogida.

17 En la bibliografía citada en las notas se insiste en las relaciones con África.

18 «A basílica e o baptisterio paleocristiao de Conimbriga», *III Reunió..., op. cit.*, 75-92. J. M. Blázquez, «Origens da cristianismo de Lusitania», *Religiões da Lusitania Loquuntur sava*, Lisboa, 2002, 317-322.

recipientes de agua de la misma Conímbriga, como el descubierto en la casa de Cantaber. Sin embargo, los autores se inclinan a pensar que se trata de un baptisterio, por encontrarse enfrente de una basílica de fecha posterior al siglo V, lo que indicaría que no es tanto la forma, sino la función, lo que caracteriza a las piscinas bautismales paleocristianas. Los restos de columnas podrían señalar existencia de la cobertura de un *ciborium* sobre la piscina. Estas columnas pertenecían al período romano. Se desconoce la cobertura del baptisterio. Se reformó el espacio basilical a mediados del siglo VII, reforma que podría coincidir con una mayor producción de la decoración arquitectónica del contexto visigodo en Conímbriga. Ahora se hicieron más sólidos los cimientos de la parte noble del edificio. Se utilizaron grandes sillares almohadillados, que procedían de la zona del foro. Se construyó una pequeña aula martirial destinada al culto de las reliquias. La existencia de una basa de pie de altar, hallada a lo largo de las gradas del santuario, prueba que sería ése el centro litúrgico de la basílica. Había también cancelas, a juzgar por los surcos de ellas dejados en el suelo. La entrada sería por la zona sur lateral del baptisterio, de ahí se pasaría a la basílica.

Ábside de San Miguel de Odrinhas, Portugal

J. Marcial y C. Baracho[19] han revisado «O monumento absidal de Odrinhas (Sintra)». Se trata de una construcción de planta en herradura que sirve de ábside a un edificio rectangular sobre el que se han propuesto diferentes interpretaciones: templo, mausoleo pagano, baptisterio cristiano primitivo, basílica paleocristiana con ábside y dos absidiolos, y posible *martyrium*. Formaba parte de una villa.

La unión entre estas dos estructuras se logró mediante dos absidiolos, lo que dio a la planta del edificio una configuración trilobulada. Los muros están levantados con pequeño aparejo de piedra de la región, tallada en forma algo alargada, de disposición horizontal. Las piedras están cogidas con argamasa. El aula rectangular estaba revestida de mosaicos. La entrada al ábside, en el lado derecho, estaba marcada mediante un revestimiento. El ábside y el aula rectangular no se encuentran situados en el mismo eje direccional. La sala absidial está en estrecha relación con el aula contigua rectangular, situada al sur. La sala rectangular se encuentra un poco torcida con respecto al ábside, inclinación que se debe, muy

[19] «O monumento absidal de Odrinhas (Sintra)», *III Reunió...*, *op. cit.*, 93-103.

probablemente, a razones de espacio del conjunto, que funcionaría como mausoleo, con antecámara. A partir de la Alta Edad Media se convirtió el edificio en lugar de enterramiento. Sería, posiblemente, utilizado ahora como lugar de culto, que originó después la capilla de San Miguel, pero no existe ninguna relación entre estos dos monumentos. No rompió la conexión entre estos dos cuerpos el hecho de que la sala estuviera un poco torcida con respecto al ábside. Se debe descartar totalmente la hipótesis de que se trate de una basílica cristiana. Su fecha es el siglo IV-V, fecha que parece deducirse de la existencia exterior de una infraestructura de cornisa, utilizada de forma continua, de *opus testaceum*, semejante a la que tiene el mausoleo de Santa Constanza en Roma.

Piscina bautismal, Saucedo (Toledo)

En la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)[20] se ha excavado una piscina bautismal de planta cruciforme, en la que se transformaron las mejores habitaciones en una basílica cristiana. Un tubo de desagüe, de plomo, conectaba con una conducción romana de agua. Una plaqueta perforada servía de sumidero. La planta cruciforme no es común en los baptisterios hispanos, que se asemejan más a la planta de la iglesia de Son Peretó, de la segunda mitad del siglo VI, y a la de San Pedro de Alcántara, del siglo VI. Sigue las normas establecidas por Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*. Se fecha el baptisterio en el siglo V avanzado, o a comienzos del siguiente, según se deduce de la cerámica recogida en las proximidades del lugar.

Basílica de Tarragona

Últimamente se ha completado el estudio de la basílica de Tarragona[21]. Su fecha es la segunda mitad del siglo IV o poco después. Es un lugar de culto, una necrópolis de inhumación, en relación con el martirio de Fructuoso y de los diáconos Augurio y Eulogio en el año 259, enterrados en la necrópolis del río Francolí. El edificio construido

[20] M. L. Ramos, «Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)», *III Reunió...*, *op. cit.*, 105-110.

[21] Taller Escola d'Arqueologia, «Noves aportations a l'estudio de la basilica cristiana de l'anfiteatre de Tarraco», *III Reunió...*, *op. cit.*, 167-184; H. Schlunk y T. Hauschild, *op. cit.*, 160-161.

en la arena del anfiteatro no es la basílica donde reciben culto estos mártires al principio del siglo V, ubicada al costado de la playa por Prudencio en su *Peristephanon*, 6, 154-156. Los autores de este estudio señalan que la construcción de la basílica en el anfiteatro responde a un contexto cultural y social de veneración y exaltación del culto a los mártires en una época en que no se había perdido el recuerdo de su martirio. Esta construcción de época visigoda no comporta, necesariamente, el abandono de la necrópolis donde estaban enterrados los mártires, al igual que sucedió en Cartago con San Cebrià, que contaba con dos edificios, uno que conmemoraba el día de su martirio, y el segundo, su enterramiento. Se había hablado frecuentemente del abandono de la necrópolis y de la basílica de Francolí haciéndolo coincidir con una hipotética traslación de las reliquias de los mártires, después de la ocupación visigoda de la ciudad en 476.

De la necrópolis paleocristiana proceden materiales muy tardíos, que difícilmente se encontrarían si hubiera estado abandonada desde finales del siglo V. La basílica del anfiteatro debía de formar parte de los numerosos edificios de culto con los que contaba la ciudad en época visigoda. Los edificios de culto están mencionados en la *Oracional de Verona*, pero estos investigadores no se atreven a identificar la basílica con algunas de las otras iglesias citadas en este documento. Las hipótesis formadas son múltiples. En las proximidades de la basílica y necrópolis de la Tabacalera, en Tarragona, se ha descubierto un conjunto monumental cristiano, a la orilla de Francolí, sobre una calzada romana que conducía a la *Via Augusta*. Formaría un único complejo arquitectónico con la basílica de la necrópolis paleocristiana. La iglesia ofrece varias etapas constructivas. La fase final representa una cabecera tripartita y pórtico a los pies del templo, que sigue modelos de la provincia Tarraconense y de las Baleares: santuario, *martyrium* y baptisterio alineado sobre el eje longitudinal de la iglesia.

El baptisterio y la basílica, Barcelona

El baptisterio y la basílica paleocristiana de Barcelona han sido estudiados, recientemente, por J. Oriol[22]. La basílica se data en el siglo V y está situada en el ángulo norte de la ciudad, junto a la muralla, utilizando la

[22] «Notes per l'estudi de la basilica del conjut episcopal paleocristià de la primera fase», *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, 1995, 128-131. C. Godoy, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, 187-202.

fachada de una *domus* romana. El baptisterio está adosado a este muro de *opus incertum*. El muro está atravesado por la canalización del agua bautismal. Hay un acusado desnivel del terreno entre la basílica y el baptisterio.

Basílica de Valencia

En Valencia, tradicionalmente, se ha situado en el templo de San Vicente de la Roqueta la basílica constantiniana donde se depositaron los restos de San Vicente. Un cementerio próximo estaría seguramente relacionado con la basílica. Este cementerio se fecha desde el siglo IV hasta la época visigoda. Al siglo IV pertenecen dos piezas cristianas: el sarcófago de Pasión y el bol de vidrio hallado en La Almoina, que debía de formar parte el ajuar de una tumba de niño. Ambas piezas proceden de Italia y se fechan en el siglo IV. A partir del siglo V comienzan los enterramientos en el cementerio de La Almoina. Estas necrópolis cristianas eran vecinas a un edificio de culto cristiano, que debía de ser la capilla cruciforme, cuyo crucero arrasó una calle imperial, vinculado con la memoria del mártir. El edificio fue concebido, en principio, con una cripta, quizás tendría un piso superior; se ha sugerido que se trasladaron las reliquias del mártir desde la basílica constantiniana de extramuros al interior de la ciudad[23].

Necrópolis de San Antón, Cartagena

La necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena[24] ha sido fechada por las cerámicas en ella aparecidas: cerámicas finas, comunes africanas, toscas, ánforas y comunes, cuyas fechas oscilan entre mediados del siglo IV y finales del siglo V. Esta fecha viene confirmada por la aparición de las *mensae* en *sigma,* que son un testimonio de las transformaciones sufridas por determinadas ciudades, como Cartagena y Tarraco, por el paso de los vándalos en 429 a África.

Las mismas investigadoras[25] estudian la tipología en la citada necrópolis de San Antón, que es la siguiente: fosas rectangulares revesti-

---

[23] R. Soriano, «Los restos arqueológicos de la sede episcopal valenciana, avance preliminar», *IV Reunió..., op. cit.,* 138-139, C. Godoy, *op. cit.,* 202-207.

[24] M. D. Laiz y M. C. Berrocal, «Elementos para la datación cronológica de la necrópolis paleocristiana de San Antón en Cartagena», *IV Reunió..., op. cit.,* 63.

[25] M. C. Berrocal y M. D. Laiz, «Tipología de enterramientos en la necrópolis de San Antón, en Cartagena», *IV Reunió..., op. cit.,* 185-191.

das en su fondo y en los lados con losas de piedra; fosas rectangulares formadas en sus paredes con muros de mampostería; fosas revestidas en sus paredes y cubiertas con grandes ladrillos o tégulas; fosas revestidas en sus paredes con elementos mixtos de los tipos anteriores; enterramientos en ánforas; fosas sin revestimiento y variantes de cubrición en fosas no excavadas. Con abundantes paralelos en necrópolis del Bajo Imperio, como las de Molineta y Mezquita en el Puerto de Mazarrón; la de Alberca, de Villaricos; del Cerro de la Almagra en Mula y del Corralón, en Los Belones, de San Fructuoso en Tarragona, del parque de la ciudad; de las necrópolis andaluzas de Las Huertas en Sevilla, de Valderrubio en Gerena, Granada. Fosas de tégulas a doble vertiente, ánforas y fosas simples están atestiguadas en el cementerio de la Boatella en Valencia hasta el siglo v, y de La Almoina desde el siglo VI al VII.

También se documenta un monumento funerario llamado túmulo y *mensae* recubiertos de *opus signinum* sobre la fosa. A veces se encuentran sobre vanos. Las formas son *mensae* en *sigma*, que son construcciones de forma semicircular cerradas por un lateral, hechas de piedra mediana o cantos rodados, trabajadas con mortero. La mayoría están orientadas en dirección Este-Oeste y otras en dirección Noroeste-Sureste. Los paralelos se encuentran en el Norte de África, en la basílica de Santa Salsa en Tipasa, y en la capilla del Obispo Alejandro, fechada desde el siglo IV a mediados del siglo V. Paralelos más cercanos se encuentran en la necrópolis de San Fructuoso en Tarragona, y en Troia, Portugal.

Las *mensae* cuadrangulares tienen la misma finalidad y cronología. En la necrópolis de San Antón tan sólo se ha recogido un ejemplar. Otras *mensae* revocadas de *opus signinum* son de planta indefinida. Las sepulturas más numerosas son de planta rectangular con aristas bien definidas, por piedras grandes y medianas, cortadas a escuadra y trabadas con argamasa. El interior, macizo, está relleno de piedras más pequeñas y de tierra mezclada con argamasa, todo recubierto, probablemente, por una capa de *opus signinum*. Los paralelos se encuentran en la necrópolis tardorromana del Puerto de Mazarrón en el siglo V, y en la primera fase de la necrópolis de La Almoina del siglo V y primera mitad del siguiente. Los monumentos funerarios con proyección vertical son los siguientes: monumentos funerarios de planta cuadrada, uno de ellos con paralelos en el Mausoleo de Tarragona. En la necrópolis de San Antón la densidad de hallazgos es grande. Los distintos enterramientos están agrupados sin forma definida e incluso, a veces, están superpuestas las sepulturas e incluso reutilizadas. Siem-

pre están orientadas en dirección Este-Oeste y Noroeste-Sureste. En los monumentos con proyección vertical y sus ampliaciones se atisba cierta significación jerárquica. El difunto se envolvía en un sudario y era transportado en parihuelas. El resto del enterramiento era siempre la inhumación en decúbito supino con los brazos cruzados sobre la pelvis. En dos ocasiones la rotación de la cabeza es en dirección Suroeste. Algunos difuntos se enterraban en ataúdes. No aparece ajuar asociado a las sepulturas. Las autoras admiten que el cristianismo de esta zona está claramente influenciado por el procedente del África cristiana. Dudan de que esta necrópolis fuera cristiana al no aparecer signos cristianos. Un posible indicio serían las cubiertas en *mensae* con pocos paralelos en el África e Hispania, relacionadas con el ágape funerario, y con las *memoriae* o relicarios y con mesas de altar. Esta necrópolis es muy parecida a las de San Fructuoso en Tarragona, a la de Troia en Portugal, y las tres a la de Tipasa.

El cristianismo en la depresión de Ronda

M. Carrillero y B. Nieto[26] han estudiado el fenómeno paleocristiano en la depresión de Ronda (Málaga). La introducción del cristianismo estaría documentada desde finales del siglo IV o comienzos del siguiente hasta inicios del siglo VIII, basándose en la fecha de las tumbas, nueve en total, más antiguas que la posible basílica documentada en el casco antiguo de Ronda. Los autores distinguen entre las tumbas situadas en el interior del edificio y las descubiertas en el exterior, mucho más pobres, fenómeno que se detecta en Vega del Mar, en San Pedro de Alcántara y en Ceuta. En cuatro asentamientos rurales han aparecido materiales cristianos, ladrillos con signos cristianos, las primeras letras del nombre de Cristo con el alfa y la omega.

En el siglo IV una pequeña piscina octogonal, parte de unas termas, se ha interpretado como un baptisterio anejo al espacio basilical. En el siglo V se construyeron dos templos funerarios fuera de las puertas. Otro santuario paleocristiano estaría en el lugar de la mezquita.

[26] «Aproximación al fenómeno paleocristiano en la depresión natural de Ronda (Málaga)», *IV Reunió...*, *op. cit.*, 185-191.

Basílica de Mértola, Portugal

La basílica de Mértola (Lusitania, Portugal) se construyó a mediados del siglo IV, permaneciendo abierta al culto hasta comienzos del siglo VIII, siguiendo modelos del África Proconsular[27]. En la primera mitad del siglo VI se empezó a enterrar en el interior del espacio sagrado. Se supone que tiene un doble ábside afrontado, pero ello no se ha podido verificar hasta hoy, y tres naves separadas por columnas. Las basílicas de ábsides afrontados en Hispania son cinco: tres en Lusitania (Casa Herrera, Torre de Palma y Mértola) y dos en la Bética (El Germo, Córdoba y Vega del Mar, Málaga). Las basílicas de doble ábside son de tres naves, variando el número de tramos. El baptisterio de Mértola no se ha encontrado. Probablemente sería rectangular, como los de Casa Herrera (Badajoz), de La Cocosa (Badajoz), de San Pedro de Mérida (Badajoz), de Valdecaballeros (Badajoz), de Alconetar (Cáceres), de Estoi y de Torre de Palma.

La sepulturas paleocristianas de Mértola son fosas excavadas en la roca cubiertas con lajas de esquisto; frecuentemente se revestían por el interior y por el exterior. La sepulturas más importantes tenían inscripciones. La argamasa que recubría los enterramientos a veces estaba decorada con teselas[28].

Basílica de Santa Eulalia de Mérida

L. Caballero y P. Mateos[29] han excavado y estudiado la basílica de Santa Eulalia de Mérida. La iglesia de Santa Eulalia se asentó sobre una *domus* fechada a partir del siglo I, con cuatro momentos cronológicos de uso distinto correspondientes a sucesivas transformaciones del edificio, que permiten hablar de cuatro *domus* sucesivas. Antes de comienzos del siglo IV se abandonó esta construcción y se construyó un mausoleo cristiano, con contrafuertes, o sea que hubo una necrópolis cristiana, sin que hubiese habido un cementerio pagano. El origen de

---

[27] C. Torres, «A cidade paleocrista de Mirtylis», *IV Reunió...*, *op. cit.*

[28] S. Macias, «A basílica paleocrista de Mértola», *IV Reunió...*, *op. cit.*

[29] «Excavaciones arqueológicas en la basílica de Santa Eulalia de Mérida», *IV Reunió...*, *op. cit.*, 297-307. A. Recio, «La mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio, primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía (siglos IV-VII)», *IV Reunió...*, *op. cit.*, 307-336. C. Godoy, *op. cit.*, 279-281, 294-303.

la necrópolis supone la existencia de un *martyrium*, que recibía el cuerpo de la santa. Prudencio *(Peristephanon*, himno 3), Hidacio *(Chron.*, 89), Gregorio de Tours y el libro de las *Vitae* recogen la noticia de la existencia de un *martyrium*, que sería el mausoleo 28, situado en la cabecera de la iglesia actual. El mausoleo es de planta rectangular con una única nave, sin cripta, precedido, probablemente en el lado oeste, por una nave. La fecha de este mausoleo sería la primera mitad del siglo IV. Los enterramientos de la necrópolis responden a tres tipos: los más antiguos tienen muros de ladrillos y perduran en uso hasta la mitad del siglo V. Los enterramientos en sarcófagos rectangulares de mármol se documentan a partir de los últimos años del siglo IV y durante todo el siglo V. Otras tumbas están hechas con placas de mármol. Un mausoleo estaba situado en el coro de la iglesia actual y se fecha en el primer momento de la necrópolis, reutilizando materiales de la *domus*.

En el segundo o tercer cuarto del siglo IV se data otro mausoleo con ábside, de planta rectangular, orientada al Norte-Sur. En la mitad norte hay una cripta a la que se sube por unas escaleras colocadas en el lado occidental del mausoleo. Su bóveda debía de estar cubierta por un mosaico. En el lado sur se construyó un ábside semicircular en el interior y cuadrado en el exterior, precedido por un arco de triunfo.

Su planta ofrece un paralelismo arquitectónico con los edificios de La Alberca, de Marusinac y de Pecs.

Su uso es puramente funerario. Esta construcción fue demolida en la primera mitad del siglo V. Sólo se conservaron la cripta de enterramiento y la escalera de acceso. La cripta continuó en uso una vez construida la basílica. La destrucción documentada en la primera mitad del siglo V coincide con la profanación del edificio martirial de Santa Eulalia debida a la invasión de la ciudad por Heremigario en 429 (Hid., *Chron.*, 90). A la cripta del edificio absidiado se adosó otro monumento con dos enterramientos, uno de ellos en un sarcófago de mármol liso, cubierto con una bóveda de ladrillos, en la que se colocó un mosaico sepulcral, del que se conservan los restos de una cortina. La fecha de este pavimento cae entre finales del siglo IV y comienzos del siglo siguiente. El segundo enterramiento es una tumba de ladrillo con *lectus triclinaris*, fechada a comienzos del siglo V, con paralelos en la necrópolis de Tarraco.

La basílica de Santa Eulalia se construyó condicionada por la presencia del edificio martirial, conservado bajo la cabecera de la basílica, de modo que el santuario adoptó la forma de mausoleo. La basílica sufrió una reforma. En la primera etapa tenía una planta tripartita, con ábside semicircular. Delante de las habitaciones existían dos más pe-

queñas de carácter auxiliar. Esta cabecera tripartita tiene paralelos en las iglesias sirias del siglo v (El Hamiet, Setif, Kherbet, etc.). La ampliación hacia Occidente responde a su carácter martirial, como se observa en la basílica de Cireneo de Siria. En la cripta del transepto se enterró a los obispos emeritenses de los siglos VI y VII. El aula tenía tres naves. La fecha de construcción de la basílica es posterior a la primera mitad del siglo V. Las fuentes literarias proporcionan una fecha de construcción entre los años 429 y 590. Las características arquitectónicas la emparentan con edificios de Macedonia, de Bulgaria, de Serbia, de Asia Menor, de Siria y de Constantinopla, la mayoría de ellos fechados en la segunda mitad del siglo V. Los ábsides se reformaron después. Encima de los ábsides laterales se colocaron torres. Esta nueva fisonomía responde a modelos de las basílicas sirias fechadas a mediados del siglo VI. Las fechas literarias oscilan entre los años 560 y 570 para esta reforma.

Basílica de Torre de Palma, Portugal

La primitiva basílica de Torre de Palma (Monforte, Alto Alentejo, Portugal) ha sido estudiada por S. J. Maloney. Es una basílica de doble ábside. Se han identificado una fase precristiana y cuatro cristianas. La primera fase cristiana consiste en una larga basílica de tres naves, con nártex, en el que se construyó un mausoleo, y quizás un pequeño atrio. Pequeñas cámaras flanquean el ábside al norte y sur; la primera era, probablemente, una sacristía; en el lado sur se encuentra el baptisterio.

El cristianismo rural en Lusitania

En Lusitania el mayor núcleo de edificios de culto cristiano[30] se ha detectado en zonas rurales. Los edificios de culto pertenecen a dos tipos: iglesias con cabecera semicircular o peraltada con herradura, y los llamados santuarios de planta rectangular. El primer edificio perteneciente al tipo primero, de función funeraria-cultual, que se conoce es la basílica de Santa Eulalia de Mérida. A este tipo pertenece a la iglesia de Alconetar, fuera del ámbito urbano, con planta basilical de tres na-

---

[30] F. Cerrillo, «Cristianización y arqueología cristiana primitiva de la Lusitania: áreas rurales», *IV Reunió...*, *op. cit.*, 359-375.

ves con baptisterio, en las habitaciones laterales. Próximo a esta iglesia se levantó un segundo edificio de carácter funerario con *mensa* de altar en el interior del ábside. Casa Herrera tiene una planta con ábside semicircular. Es problemático incluir en este grupo una serie de edificios de culto, con ábsides semicirculares o de herradura, abiertos al culto hasta la desamortización del siglo XIX, como las ermitas de Santiago de Bencaliz o la de los Santiagos en Alburquerque.

Edificios de culto de los siglos IV y V, según los planos de Lusitania publicados por E. Cerrillo, son los de Ossonoba, 303-306; de Ebora, la misma fecha; Olisippo, 357, y de Abela, 381. En estos lugares han aparecido restos decorativos e inmobiliario litúrgico de la primera fecha. De este material arqueológico se deduce que la cristianización de Lusitania, en las áreas rurales, es un fenómeno tardío. En los cánones del Concilio de Elvira queda claro el carácter urbano del cristianismo hispano, ahí se legisla sobre los cristianos que ejercen el *duunvirato* (canon LVI), sobre los fieles que suben al Capitolio a ofrecer sacrificios, o a presenciarlos (canon LIX), sobre cristianos que ejercen el oficio de cómicos o de aurigas (canon LXII).

La villa de Cucufate en la Lusitania portuguesa estuvo habitada, por lo menos, hasta mediados del siglo V. En el siglo IV existía un templo pagano más modesto que en Milreu, cristianizado en época incierta. En el períbolo se excavaron catorce inhumaciones en cajas *lateres* o de *tegulae*. Una sepultura, al aparecer, tenía una *mensa* del tipo conocido en Troia. La fecha de este edificio debe de caer entre los años 360 y la mitad del siglo V. El templo debió de ser cristianizado, probablemente, en la primera mitad del siglo V, construyéndose después, en época visigoda o musulmana, un monasterio.

Basílica de Monte de Cegonha (Portugal)

En la villa de Monte de Cegonha (Vidigueira)[31], fechada en el siglo IV, se construyó un pequeño edificio de culto, que hasta finales del siglo VI tuvo una finalidad funeraria. Se ha supuesto que es una de las basílicas más antiguas de Hispania, y como las de Torre de Palma y Casa Herrera sigue el modelo de las iglesias del Norte de África. La basílica es de tres naves, con cabecera tripartita, separadas por columnas.

---

[31] J. Alarção, R. Etienne y F. Mayet, «Os monumentos cristãos de villa da Cegonha (Vidigueira)», *IV Reunió..., op. cit.*, 389-399. A. Moutinho Alarção, C. López y El Alfenim, «A Caix a relicário do Monte de Cegonha Selmes (Vidigueira). Arqueologia e laboratorio», *IV Reunió..., op. cit.*, 401-405.

El pavimento de la basílica era de *opus signinum*. En la sacristía se instaló el baptisterio, que es un cubo monolítico de mármol blanco, troncocónico. Probablemente la pieza fue reutilizada. Una oquedad en el suelo podría ser la base de un altar. Yuxtapuesta a la oquedad, sobre pavimento de *opus signinum*, se descubrió una caja de mármol.

La necrópolis se encontraba en el cuerpo de la basílica en un espacio inmediato al lado este y al lado oeste. Las sepulturas de inhumación están construidas con materiales reutilizados. La cubierta son grandes bloques de piedra mal aparejados. Todas están cubiertas por una capa de *opus signinum*. Varias tumbas fueron reutilizadas varias veces. La basílica de Monte de Cegonha sigue modelos procedentes del norte de Siria, del Norte de África, de las islas Baleares y del Levante hispano. La basílica se fecha en el siglo IV. La segunda fase duró hasta el siglo V y se reutilizó como necrópolis. Un largo nártex precedía a la basílica.

En la reconstrucción se añadió un gran baptisterio en el lado sur de la basílica, al que se entraba por ese lado, o desde fuera de la iglesia. Incluía siete habitaciones. En la tercera fase se añadió un cuarto ábside, mayor que los restantes tres. Sobre parte de la basílica se levantó una pequeña capilla, fase 4, rectangular, dedicada a San Dominico. Se modificó el ábside 3 formando un rectángulo. Esta capilla es de fecha posterior al 1139. El primitivo complejo cristiano se ha fechado alrededor del 500 o entre los siglos IV y V. La segunda y tercera fase, por razones estilísticas, se han datado en el siglo VI, o son aún más recientes.

Otras iglesias paleocristianas

Cabe recordar, brevemente, otras iglesias paleocristianas estudiadas en los últimos años, anteriores al siglo VI, como las de San Cugat del Vallés (Barcelona), que en su primera fase, del siglo V, constaba de un ábside rectangular añadido a un mausoleo anterior, pavimentado con *opus signinum* y cubierto de sepulturas[32]; de Tarrasa (Barcelona), que en su primera fase era un aula de una sola nave, pavimentada con mosaico, con ábside rectangular al este y una exedra en el muro sur, y con baptisterio exterior en el lado este, fechado en el año 450[33]; y de Am-

[32] C. Godoy, *op. cit.*, 207-212.

[33] *Ibid.*, 212-217. H. Schlunk y T. Hauschild, *op. cit.*, 148-149.

purias (Gerona)[34], con el aula paleocristiana de planta rectangular y una segunda adosada a su lado sur, convertida después en cementerio, utilizando el *apoditerium* de unas termas. Quizá deba interpretarse el conjunto como un *martyrium*, debido a la situación en un area de necrópolis de la ciudad; de Bovalar (Lérida), con cabecera tripartita, baptisterio o piscina al oeste, de finales del siglo IV o comienzos del siguiente[35]; de Villa Fortunatus, Fraga (Huesca), con la utilización de unas estructuras preexistentes, con cabecera tripartita, con cripta rectangular, *martyrium*, baptisterio a los pies del templo y mosaico con crismón fechado hacia 400, y dos sarcófagos hallados en el lado oeste de la cripta. Este mausoleo es importante para conocer la penetración del cristianismo entre los latifundistas y la ruralización del cristianismo entre la nobleza romana. El Concilio de Elvira, celebrado a principios del siglo IV, menciona los campos de los cristianos, canon XLIX. Todos estos lugares de culto paleocristianos pertenecen a la provincia Tarraconense. En la Cartaginense se han descubierto también iglesias paleocristianas, además de las ya mencionadas, como la de Segóbriga (Uclés, Cuenca) de finales del siglo IV o comienzos del siguiente, que es un *martyrium*[36]. En esta provincia se han localizado bastantes menos iglesias paleocristianas que en la Tarraconense.

IGLESIAS PALEOCRISTIANAS DE LA BÉTICA

La Bética estaba mucho más cristianizada que las restantes provincias hispanas, como lo prueba la participación de los obispos en el Concilio de Elvira. Sin embargo, ha dado pocas iglesias paleocristianas. Un yacimiento a añadir, probablemente, es el posible *martyrium* de la Villa de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz), en el límites de las provincias Bética y Lusitana[37].

IGLESIAS PALEOCRISTIANAS DE LUSITANIA

En Lusitania, a finales del siglo V, o comienzos del siguiente, se dataría la iglesia de Casa Herrera, Mérida, con tres naves con dos ábsides, y con dos cámaras a los lados del ábside local[38].

---

[34] C. Godoy, *op. cit.*, 217-219. H. Schlunk y T. Hauschild, *op. cit.*, 161-162.
[35] C. Godoy, *op. cit.*, 224-227.
[36] *Ibíd.*, 243-249.
[37] *Ibíd.*, 274-277.
[38] *Ibíd.*, 284-291, H. Schlunk y T. Hauschild, *op. cit.*, 175-177.

Lusitania estaba mucho menos cristianizada que las restantes provincias hispanas, aunque su capital, Augusta Emérita, contaba con un obispo, que apostató en época del emperador Decio (249-251), durante la persecución.

Iglesias cristianas de Galaecia

En Galaecia las iglesias paleocristianas son escasísimas; quedan reducidas a Marialba (León). Al siglo IV pertenecería la fábrica del edificio. Se trataría de un *martyrium,* ignorándose cuál es la disposición interior del primer edificio. A finales del siglo IV o comienzos del V se añadieron las pilastras y la hornacina en el interior del ábside, las trece sepulturas y la decoración interior del templo[39]. La cristianización de Galaecia es obra de los priscilianistas. El episcopado gallego es de procedencia priscilianista[40], según la documentada tesis de M. Díaz y Díaz[41].

El cristianismo en Hispania estaba muy retrasado con respecto a otras partes del Imperio, como el África Proconsular o Italia, a juzgar por la documentación arqueológica. Amplias zonas de Hispania no han proporcionado testimonios arqueológicos. El gran esfuerzo de la Iglesia hispana para cristianizar el territorio data del siglo VII con Martín Dumiense[42], tal como puede leerse en su obra titulada *De correctione rusticorum,* donde el obispo de Braga trata de corregir y abolir las viejas supersticiones paganas que aún sobrevivían en los medios rurales del noroeste de Hispania.

---

[39] C. Godoy, *op. cit.,* 334-337, H. Schlunk y T. Hauschild, *op. cit.,* 147-148.

[40] J. M. Blázquez, *Religiones en la España Antigua, op. cit.,* 373-442.

[41] «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas del Coloquio Internacional sobre el bimilenario de Lugo,* Lugo, 1977, 237-250.

[42] M. Naldini, «Martino di Braga. Contro le superstizioni. Catechesi al popolo», *De correctione rusticorum,* Florencia, 1991. Agradezco a los profesores L. Caballero del CSIC y Escribano de la Universidad de Zaragoza la bibliografía indicada.

Capítulo IX

El cristianismo, religión oficial

El emperador Teodosio I (378-395), al que los cristianos calificaron de Grande, ha pasado a la Historia como el prototipo de gobernante fanático, al imponer el credo de Nicea como la única religión oficial del Imperio Romano, que él administró todavía unido.

La declaración del cristianismo como religión única del Imperio Romano fue el resultado de un largo proceso, que avanzaba lentamente desde el supuesto Edicto de Milán, promulgado por Constantino y por Licinio (el 313), que considera *religio licita* al cristianismo. En la actualidad se supone que el Edicto de Milán nunca debió de existir, ya que ningún autor de la Antigüedad lo ha conservado. Lo único que hicieron Constantino y Licinio, cuando a finales de enero del 313 se reunieron en Milán, fue rectificar la política religiosa emprendida, poco antes de morir, por Galerio en su edicto de tolerancia (el 311). Edicto que también habría sido firmado por Constantino y por Licinio.

Es necesario conocer, siquiera sea a grandes rasgos, la política seguida por los emperadores desde Constantino a Teodosio, para valorar en su justa medida las disposiciones emanadas por este último emperador.

Poco después de la victoria sobre Majencio en el Puente Milvio de Roma en 312, Constantino empezó a promulgar una serie de leyes favorables a la Iglesia. Ordenó devolver a las comunidades cristianas sus bienes confiscados, disposición que no se menciona en el edicto de Galerio, y que ya había adoptado Majencio en el caso de la comunidad cristiana de la capital del Imperio, y antes Galieno (253-268). Escribió dos veces a Amullino, procónsul de África (cartas enviadas, respectiva-

mente, en enero de 313 y con anterioridad al 15 de abril del mismo año), con el fin de que librara a los clérigos cristianos de las cargas públicas, para que atendieran mejor a su sagrado ministerio. Esta ley se extendió a Italia en el año 319 *(C. Th.*, 16, 2, 2). En la práctica significaba que el Estado romano reconocía al clérigo cristiano idéntica situación que al pagano. Estas dos leyes, conservadas en el Código de Teodosio (16, 2, 1 y 2), datan de octubre del 313.

El problema donatista

Desde el primer momento Constantino intervino directamente en los asuntos internos de la Iglesia, y precisó su actitud en relación con ella. Según carta anterior al 15 de abril del 313, envió a Caeciliano, obispo de Cartago, 3.000 *follis.* Un dato interesante de esta carta es que el emperador prometió su ayuda contra los que promoviesen desórdenes, incluso acudiendo a la autoridad civil. Este envío de dinero fue duramente contestado, pues Caeciliano fue acusado de haber sido consagrado obispo por un traidor, por un obispo que durante la feroz persecución de la Tetrarquía (303-311) había entregado las Sagradas Escrituras para salvar la vida. Este hecho dio origen al cisma donatista, llamado así por el nombre de uno de sus principales defensores. Los donatistas fueron condenados, como escribe el historiador inglés de la Iglesia Frend, por seguir en este caso concreto la doctrina defendida por Cipriano en el siglo III. Al intervenir en un asunto eclesiástico, Constantino pretendía mantener la paz y la unidad de la Iglesia, que desde este momento fue uno de los principales apoyos del poder civil. Parece ser, según la opinión del americano V. C. de Clerq, que fue el obispo de Córdoba, Osio, dotado de gran sentido político, el que convenció al emperador de que los intereses del Estado y de la Iglesia caminaban unidos. Después de varios intentos sin resultado, Constantino se vio obligado a convocar un concilio en Arles, el año 314, que condenó el donatismo. Como escribe P. Petit, esta convocatoria fue una decisión de carácter teológico —cesaropapista— pero que tomaría muchas veces después el poder civil.

Legislación de Constantino favorable a los cristianos

La política religiosa seguida por Constantino entre los años 316 y 320 fue un tanto ambigua y tendió a integrar en el Estado romano a la Iglesia. Una ley de 316 *(C. Iust.*, 1, 13, 1) permitió que la Iglesia recibiera

donaciones, lo que la llevó a la larga a hacerse inmensamente rica. Una segunda ley del 321 (*C. Th.*, 4, 7, 1) creó un nuevo procedimiento de liberar a los esclavos por mediación de los obispos. El 318 Constantino promulgó una ley que concedió jurisdicción a los obispos, lo que mermaba gravemente el monopolio jurídico del Estado romano.

A partir del 317 se multiplicaron en las monedas los símbolos cristianos y fueron desapareciendo poco a poco los paganos, a excepción de los del *Sol Invictus*, que desaparecieron entre los años 320-322. A partir de octubre del 324 no se colocó en las inscripciones oficiales el título de *Invicto*.

Primeras leyes antipaganas

Constantino decidió no participar en ceremonias paganas, como en los ritos de los *Decennalia*, ni subir al Capitolio. La fecha de esta última negativa oscila entre el año 312, después del 315, y 326. En 318 prohibió las prácticas de los *haruspicina*, consultar las entrañas de las víctimas, incluso en casas privadas. La oposición pagana a esta ley debió de ser tan fuerte —los miembros del senado eran en su mayoría paganos, y lo siguieron siendo por muchos años— que un año después se permitió el libre ejercicio de la religión.

La política religiosa de Constantino se volvió más favorable a los cristianos entre los años 320-328. A ello contribuyeron, sin duda, su rivalidad con su cuñado Licinio, que se inclinó al paganismo, y que terminó en una guerra abierta, y la muerte violenta de su esposa Fausta y de su hijo Crispo.

Prohibió en el año 323 los sacrificios paganos, celebrados con motivo del aniversario del emperador (*C. Th.*, 16, 2, 5). La desaparición en 324 del título de *Invicto*, como afirma P. Petit, significó el abandono de la ideología solar, por parte del emperador, en vigor desde muchos años antes. Doce años después de esta fecha, concretamente el 25 de julio de 336, Eusebio de Cesarea, historiador de la iglesia y obispo cortesano, pronunció en Constantinopla ante el emperador, con ocasión de celebrar la fiesta conmemorativa del 30 aniversario de su subida al trono, un panegírico que, como escribe R. Teja, fue de gran importancia, pues en él Eusebio desarrolla toda una teología cristiana del poder imperial, que es una apropiación de las ideas de la filosofía helenística de la realeza. Eusebio refunde aquí ideas de origen muy variado —teología solar, neoplatonismo, teología cristiana sobre el monoteísmo, etc.—, para fundamentar el poder absoluto del emperador. El signifi-

cado histórico de esta obra es enorme, porque refleja el desarrollo de un nuevo sincretismo entre filosofía pagana y teología cristiana, y prestó las bases para el desarrollo del cesaropapismo bizantino y de la Europa Medieval.

El Concilio de Nicea. El problema arriano

Once años antes, 325, Constantino convocó y presidió, a través de su representante, Osio, el Concilio de Nicea, ante la situación que amenazaba con dividir a la Iglesia en dos partes. El emperador puso en él el brazo civil al servicio de la ortodoxia, con lo que sentó un precedente funesto para muchos siglos. Constantino se proclamó el obispo de los de fuera, o sea de los paganos.

En esta época, 326, a raíz de los crímenes cometidos con su esposa y con su hijo, en opinión del historiador pagano del siglo V, Zósimo, hay que situar la conversión de Constantino.

A partir de estos años, la política religiosa de signo cristiano de Constantino dio grandes bandazos. Por influjo de su hermana Constantina, de su cuñada Basilina y de obispos favorables a Arrio, el emperador se inclinó a la interpretación cristológica de este último, que seguía la mayoría de los obispos orientales, discípulos de Orígenes, y cuyos predecesores eran los apologistas.

Posiblemente el arrianismo encajaba mejor que la ortodoxia de Nicea en la idea que se había formado Constantino de la monarquía divina, con un Hijo subordinado al Padre, imagen de la monarquía terrenal. El problema arriano se mantuvo activo hasta Teodosio. El emperador desterró a Atanasio, el gran campeón de la ortodoxia, desde su sede de Alejandría, a Tréveris, en el año 335, año en que fue condenado por el Concilio de Milán. El propio Osio, que en carta dirigida al emperador Constancio de fecha algo posterior al 335 se declaraba fiel seguidor del credo de Nicea, estuvo dando bandazos en la cuestión arriana. La Iglesia hispana le arrojó de su seno y la ortodoxa le proclamó santo.

En el año 331 inventarió Constantino los bienes de los templos y saqueó sus riquezas y costeó la construcción de iglesias, como las del Santo Sepulcro en Jerusalén y la de los Santos Apóstoles en Constantinopla.

Sin embargo, la política religiosa ambigua de Constantino se manifiesta en que estuvo mucho tiempo en buenas relaciones con los mejores exponentes de la filosofía pagana, Sopatros, Nicágoras y Hermógenes.

Entre los años 333 y 335, promulgó un rescripto a la ciudad de Hispellum en Umbría, por el que autorizó al municipio a levantar un templo a la *gens* Flavia y a dedicar juegos de gladiadores a la salud del emperador. Constantinopla se consagró con un ritual pagano. Hasta el final de su gobierno, Constantino eligió para desempeñar el cargo de cónsules a miembros de las grandes casas paganas de Roma.

La política religiosa de Constancio II

El sucesor de Constantino, su hijo Constancio II (337-361), arremetió violentamente contra el paganismo, dando un paso más hacia adelante en la política religiosa de su padre, mediante una ley contra los sacrificios paganos, promulgada en 341 *(C. Th.,* 16, 10, 2), trató de arrancar de raíz la religión pagana. Esta legislación fue seguida de una segunda del año 346, en la que se ordenaba el cierre de todos los templos paganos *(C. Th.,* 16, 10, 4). Estas leyes, que se pueden considerar antecedentes de lo legislado al respecto por Teodosio, seguramente no se cumplieron.

El usurpador Magnencio (350-353) abolió estas disposiciones, al autorizar los sacrificios nocturnos, prohibidos por Constantino. A partir del año 356 Constancio reprimió duramente la religión pagana, al prohibir la magia, los sacrificios, la adivinación, y al ordenar cerrar los templos. Estas leyes se aplicaron de modo desigual en Occidente con respecto a Oriente. La visita del emperador a Roma, ciudad que lo impresionó por sus templos, le hizo contemporizar con el paganismo, y aceptó el supremo título de la religión pagana, el de *pontifex maximus.*

Una disputa en origen sobre la validez de la ordenación episcopal de Caeciliano se convirtió en una disputa doctrinal sobre la validez del bautismo administrado por un obispo indigno. El donatismo es un fenómeno estrictamente africano, pero que alcanzó una gran extensión. Se ha pretendido ver en él un movimiento de raíz económica de los campesinos contra la explotación despiadada de los grandes terratenientes, apoyados en los *circumcelliones,* obreros agrícolas, pero esta interpretación no es segura. Constante usó unas veces de la dulzura, otras de la corrupción, e incluso de la fuerza, para mantener la unidad de la Iglesia. El edicto del 347 y el concilio del 348, celebrado en Cartago, frenaron de momento el cisma.

A la muerte de Constantino, Constancio II dejó libre a Atanasio, que pudo volver a Alejandría, pero cuando Constancio apoyó la cau-

sa arriana, Atanasio buscó el apoyo del obispo de Roma, Julio I, en 339. Un concilio celebrado en Roma rehabilitó al refugiado, mientras que un sínodo de Antioquía del 341 le negaba toda validez. Su hermano Constante era partidario del credo de Nicea. A partir del 353 Constancio utilizó la fuerza pública en los asuntos religiosos. Fue el primer representante del cesaropapismo. El arrianismo alcanzó en estos años su cumbre. Se utilizaron para su propagación hasta canciones. El tema debatido apasionaba a todo el mundo, incluso a los incultos. El obispo de Roma Liberio y Osio de Córdoba aceptaron ciertos compromisos. El problema arriano no se planteó ni en África ni en Hispania. Varios concilios no pacificaron la situación. A la muerte de Constancio la Iglesia se encontraba más dividida que nunca.

La reacción pagana de Juliano

El emperador Juliano (361-363), hijo de Julio Constancio y de Basilina, intentó revitalizar el paganismo. Juliano fue un gran admirador de la cultura clásica, lector infatigable de Homero y de Platón. Fue discípulo de uno de los mayores charlatanes de su tiempo, Máximo de Éfeso, y adorador del Sol y de Mitra. En el año 362 abolió todas las disposiciones dadas por Constante y por Constantino, con un edicto de tolerancia. Todos los obispos desterrados, como Atanasio, podían volver a sus respectivas sedes. Restableció los símbolos paganos, y los ritos tradicionales. Entre los paganos se eligieron los vicarios, los gobernadores y los prefectos. Los clérigos cristianos perdieron todos sus privilegios otorgados por Constantino. Juliano intentó crear una Iglesia pagana jerarquizada, que practicaba la virtud cristiana de la caridad. Atacó directamente al cristianismo en sus tres libros *Contra los galileos,* que se han perdido y que sólo se conocen a través de obras cristianas. Protegió a los judíos y el templo de Jerusalén fue reconstruido a expensas del Estado, pero fue destruido por un terremoto. Los templos paganos fueron reconstruidos entre grandes dificultades. Al llegar a Antioquía en el 362, la población, en su mayoría cristiana, le despreció. Estalló a continuación una guerra de panfletos. Juliano respondió con el *Misopogon.* Su carácter se agrió después de estos sucesos. Destruyó algunas capillas consagradas a los mártires. Cerró la catedral, confiscó sus ingresos y prohibió a los cristianos ejercer la retórica, disposición esta última que fue criticada por el último gran historiador de la Antigüedad, Ammiano Marcelino. Sus medidas anticristianas no tuvieron consecuencias.

Valentiniano (364-375) fue proclamado emperador por el ejército y eligió como colega a su hermano Valente (364-378). Oriundo de Panonia, tenía cuarenta y cuatro años al tomar el gobierno y era un soldado culto, que entregó la educación de su hijo, Graciano, al famoso retórico de Burdeos Ausonio.

Valentiniano fue un fiel seguidor de la doctrina aprobada en Nicea, pero no era un fanático furibundo. No atacó al paganismo. Tan sólo los sacrificios nocturnos fueron prohibidos. Al mismo tiempo se mantuvo siempre apartado de los asuntos internos de la Iglesia.

Su hermano Valente, ocho años más joven, siguió una política diferente, posiblemente porque la situación del Oriente era diversa de la del Occidente. Valente trató de imponer su doctrina a los seguidores de Nicea, que defendían que Cristo era consustancial al Padre; a los anomeos (del nombre de uno de los principales partidarios), para los que no había ningún parecido entre el Padre y el Hijo; y a los homeousianos, que admitían que el Padre y el Hijo eran de sustancia parecida. Valente seguía la tesis del obispo de Constantinopla que le había bautizado, Eudoxo, que era un homeeno, doctrina para la que el Hijo era solamente considerado como parecido al Padre en todas las relaciones.

Las medidas de Graciano

Graciano (378-383) fue fiel seguidor del credo de Nicea. Su gobierno marcó la separación entre la Iglesia y el paganismo. Es probable que en el año 379 renunciara ya al título de *pontifex maximus*, que pasaría a los obispos de Roma, en uso hasta hoy día. En un primer momento de su gobierno se mostró tolerante, como lo indica el edicto de tolerancia del 378. A partir del 379, cambió repentinamente. Las monedas acuñadas en Roma a comienzos de este año llevan los retratos de los príncipes y los símbolos paganos, pero fueron las últimas de este tipo. En emisiones posteriores la imagen de Serapis sustituyó a las de los emperadores. En agosto de 379 promulgó en Milán un edicto, por el que anulaba el anterior edicto de tolerancia, se prohibía enseñar a los herejes, reunirse y tener clero. Se borraba así la neutralidad del Estado en materia religiosa, seguida por Valentiniano. Parece que este viraje radical en su política religiosa se debió a la presión del obispo de Roma, Dámaso, que solicitaba del poder estatal que el brazo secular se pusiera al servicio de la Iglesia. Graciano golpeó duramente al paganismo de Roma: suprimió las inmunidades de que gozaban las vestales, abolió el sacerdocio romano y confiscó los ingresos que percibían los sacerdotes de sus posesio-

nes. Medidas semejantes habían sido aplicadas en el Imperio, pero no en Roma. El obispo de Roma a partir de ahora (382) quedó libre de la jurisdicción del prefecto de la ciudad, según lo solicitado por el concilio celebrado en Roma en 378. Aplicó en Occidente las normas que Teodosio promulgó en Oriente contra los apóstatas, según una ley del 383.

Contra Prisciliano

Prisciliano era un noble hispano que se dedicó al ascetismo, con sus partidarios, entre los que había varias personas cultas. Hoy día no se le considera hereje. Fue nombrado obispo de Ávila, sin autorización de su metropolitano de Mérida. Los obispos Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba le denunciaron. Fue acusado de gnóstico, de maniqueo, de practicar la magia y de actos obscenos. En el año 381 acudió al obispo de Roma, Dámaso, y después al de Milán, Ambrosio, que no le recibieron, pues ningún obispo, al haberse escapado de su metropolitano, tenía autoridad para recibirlo. Graciano ordenó a la autoridad civil aplicar la sentencia. Prisciliano fue torturado y decapitado con algunos seguidores. El brazo secular intervino así en un asunto estrictamente eclesiástico, con lo que se sentó un precedente funesto, que sería imitado durante muchos siglos por la Inquisición.

El altar de la Victoria

Graciano ordenó retirar el altar de la Victoria, en el que los senadores al entrar a las sesiones de la curia ofrecían unos granos de incienso. Este altar había sido temporalmente retirado durante la visita de Constancio II a Roma en 356, y después recolocado en su sitio por Juliano. Los senadores paganos enviaron una embajada a Milán, donde se encontraba en este momento el emperador. Graciano no recibió a la embajada. Esta negativa a recibirla significaba que el Estado romano no era neutral ya en un asunto religioso. La posición de cristianos y de paganos sobre el tema quedó bien clara en los documentos de Símmaco y de Ambrosio, obispo de Milán. Para el primero, los príncipes deben mucho a la Victoria y no pueden renunciar a su protección. Para los cristianos era una abstracción personificada, y para los paganos una divinidad garante de la concordia entre ambas posiciones. Por razones históricas se debía mantener el altar. Símmaco era contrario a las medidas tomadas contra los sacerdotes paganos y contra las vestales, aun-

que no era exclusivista en materia de religión, pues la divinidad se manifiesta de diferente modo a los diversos pueblos. Ambrosio en varias cartas dirigidas al príncipe le recuerda la obligación de servir ante todo a Dios, y le amenaza con que si se enfrenta al clero cristiano, será expulsado de la Iglesia. La grandeza de Roma, según el obispo de Milán, se debía al ejército. La Iglesia no pedía subsidios del Estado. Ambrosio no solicitó ningún privilegio especial para la Iglesia. Rechazó todo sincretismo entre paganismo y cristianismo. Trazó un programa de política religiosa, que se ha mantenido muchos siglos. El príncipe cristiano debe obedecer sólo a la ley de Dios. Si tolera el paganismo, falta a su obligación. No puede sustraerse a la tutela de la Iglesia. La idea de una separación de Iglesia y Estado era ya inconcebible. El emperador tenía derecho a intervenir en los asuntos de la Iglesia y ésta en los civiles. El emperador ejerce su autoridad sobre todos los ciudadanos, civiles y clérigos, y la Iglesia sobre el príncipe cristiano. Esta doctrina de Ambrosio significó un viraje radical de lo defendido hasta el momento y procedía de un alto funcionario del Estado. En muchos aspectos fue funesta para la Iglesia y el Estado. Hombres de la Iglesia fueron los que dirigieron la política religiosa, Osio con Constantino, y Ambrosio la de Graciano, Valentiniano II y Teodosio. Cuando Graciano fue asesinado, el terreno estaba ya bien abonado para borrar el paganismo. Ésta fue la obra de Teodosio.

La política religiosa de Teodosio

Teodosio era de origen hispano, nacido en Coca (Segovia) de familia terrateniente y cristiana. El cristianismo había calado ya en el siglo IV en la Meseta castellana. Alcalá de Henares, la antigua Complutum, había dado dos mártires, Justo y Pastor, durante la persecución de la Tetrarquía. A mediados del siglo IV, trabajaba en La Bureba (Burgos) un taller de sarcófagos paleocristianos, una de cuyas piezas representa la visión de Perpetua, mártir africana del 202. En la villa vallisoletana de La Granja de José Antonio, hay algún símbolo cristiano.

Graciano nombró a Teodosio jefe de la caballería y, después de su victoria sobre los sármatas, augusto, confiándole el gobierno de Oriente. Era débil de carácter, tornadizo y enfermizo, amante de la buena vida, crítico duro y cruel en las sentencias, que revocaba fácilmente, rasgos de su carácter que explican su política religiosa. Tenía una alta idea del papel del príncipe, pero más aún de sus deberes de cristiano. Es probable que planeara ya convertir el cristianismo en re-

ligión del Estado romano. La primera medida que tomó, en 379, fue precisar los deberes del gran sacerdote que presidía los Juegos Olímpicos de Alejandría.

Al año siguiente, 380 *(C. Th.*, 16, 1, 2), un edicto puso al descubierto sus planes:

> Todos nuestros pueblos deben incorporarse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro, a la que proclaman el pontífice Dámaso, y Pedro, obispo de Alejandría, en lo referente a la Santa Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sólo los que observen esto tienen derecho al título de cristianos católicos. Los otros son herejes y están infamados. Sus lugares de reunión no tienen derecho al nombre de iglesia. Dios se vengará de ellos. Nosotros también.

Otra ley *(C. Th.*, 16, 2, 25) define el crimen de sacrilegio, cometido por los que, debido a la ignorancia, o a su negligencia, no obedecen a la ley divina. Se ha supuesto que estos edictos se debían a la presión de Dámaso, más bien que a la enfermedad o al carácter hispano del emperador. En el Concilio de Elvira (Granada), celebrado a comienzos del siglo IV, las penitencias a los pecadores son durísimas. Es muy probable que la intransigencia y la dureza fueran las características de la Iglesia hispana de este siglo.

Pronto Teodosio arremetió contra los arrianos. En el año 380 marchó a Constantinopla. La primera medida que tomó fue expulsar al obispo arriano Demófilos, obispo de la ciudad desde los tiempos de Valente, y reponer en la sede episcopal a Gregorio de Nacianzo, que había sido llamado por los ortodoxos a la capital del Imperio. Al año siguiente, un edicto reforzó el anterior de Tesalónica del año 380 *(C. Th.*, 16, 5, 5). Este edicto resumió los artículos del credo de Nicea. Legisló que las iglesias de los herejes debían ser entregadas a los seguidores de la doctrina de Nicea y que se les arrojara de las ciudades. Los herejes citados en el edicto son los arrianos, los eunomianos, que son los ya mencionados anomeos, y los fotinianos. Todos eran diferentes categorías de arrianos. Teodosio endureció la legislación. Este mismo año del 381, quitó el derecho de testar a los cristianos que apostatasen *(C. Th.*, 16, 7, 1). También se persiguió a los maniqueos.

Mani (217-276) había fundado en Persia un movimiento en tiempos de Sapor (241-272), que prestó especial interés al problema del mal. Fue el último gran profeta antes de Mahoma, y su religión, de carácter universalista y ascético, pronto se extendió hasta llegar a Egipto, Norte de África y China. El maniqueísmo ya había sufrido dificultades con los sasánidas y Diocleciano, en 297, que lo consideraba una reli-

gión nueva y desconocida. Una ley del 372 les acusó de infamia y por edicto del 381 se confiscaron todos los bienes que los maniqueos habían recibido o legado por testamento desde el año 372. En 382 se agravaron las penas contra los maniqueos, al tiempo que los encratitas eran condenados a muerte. Esta herejía había sido fundada por el apologista Taciano, discípulo de Justino. Se caracterizó por rechazar el matrimonio, como adulterio, por condenar la ingestión de carne y por sustituir el vino por agua en la Eucaristía.

El Concilio de Constantinopla

En la primavera del 381 Teodosio convocó el Concilio de Constantinopla, que después se consideró ecuménico. Los concilios los convocaba en esta época el emperador, como Constantino el de Nicea. Este concilio condenó la herejía de Macedonio, según la cual el Espíritu Santo había sido creado. Se colocó ahora al Espíritu Santo en el mismo rango que el Padre y el Hijo. Se precisó la organización eclesiástica, que desde el Concilio de Nicea se había modelado en la civil. Todavía en 383 Teodosio convocó otro concilio donde anuló todos los credos, salvo el de los seguidores de Nicea y de Novaciano, rigorista de Roma, de mitad del siglo III, nunca tenido por hereje, que tenía seguidores en Constantinopla y en Hispania.

Después de la celebración del Concilio de Constantinopla, el emperador endureció la legislación antiherética. Ordenó confiscar las iglesias de los arrianos, de los eunomianos y de los partidarios de Aecio, obispo arriano de Antioquía, fundador de los anomeos *(C. Th.*, 16, 5, 8). Publicó una lista de obispos cuya fe era segura. Como escribe A. Piganiol, era la tercera vez en tres años que Teodosio proponía una definición de la ortodoxia católica, para lo que no tenía ninguna autoridad ni preparación. Antes del Concilio de Calcedonia, 451, en cristología no se puede hablar de dogma. La Iglesia se plegó totalmente al poder civil. En el año 383 Teodosio condenó a los herejes que se metían el dedo en la nariz, los llamados tascodrogitas. Este mismo año reforzó los edictos anteriores, condenando nuevamente a los arrianos, a los macedonios, a los encratitas, todos los cuales no podían poseer lugares de culto. En este año también agravó las penas contra los apóstatas del cristianismo, que no podían tener herederos legítimos, ni testar, ni recibir herencias. Teodosio legisló continuamente contra todo tipo de herejes y de apóstatas. Difícilmente se puede librar a Teodosio de la acusación que se le ha hecho frecuentemente de fanatismo religioso.

El 381 Teodosio prohibió hacer sacrificios durante el día o de noche para conocer el futuro, y visitar los templos con este fin *(C. Th.*, 16, 10, 7). El senado de Constantinopla, donde había aún importantes grupos paganos, en 382 logró del emperador que no se cerrasen los templos, donde iba el pueblo a pasear o a admirar las obras de arte. Los edictos de Teodosio en esta primera etapa de su gobierno iban tanto contra herejes de todo tipo, como contra los paganos. En el año 383, en Lyon, fue asesinado Graciano por el *magister equitum* Andragathis. Teodosio quedó dueño único del Imperio.

Entre 384 y 388 el emperador reforzó las disposiciones contra los herejes, confiscando sus lugares de culto, prohibiendo todo tipo de propaganda *(C. Th.*, 16, 5, 12) y expulsando a sus sacerdotes. En el año 384 prohibió a los judíos tener esclavos cristianos y en 388 castigó como adulterio los matrimonios entre cristianos y judíos. Ese mismo año castigó con pena de muerte a los que consultaran las entrañas de las víctimas sacrificadas.

En 391 condenó terminantemente el sacrificio de víctimas, visitar los templos y venerar las estatuas. Los gobernadores culpables de no aplicar lo legislado serían castigados con grandes multas en oro o plata. Esta ley fue la sentencia de muerte del paganismo *(C. Th.*, 16, 10, 10). Otra ley de este año con las mismas prohibiciones iba dirigida expresamente a Egipto y tuvo como consecuencia el cierro del famoso Serapeum de Alejandría. El obispo de la ciudad, Teófilo, destruyó la estatua de Serapis, una de las obras de arte de la Antigüedad, atribuida al escultor Bryaxis.

En los últimos años de su vida, Teodosio endureció su política religiosa. En el año 392 condenó todo tipo de sacrificios, incluso los privados, como encender lumbre a los lares, ofrecer vino al genio o incienso a los penates, adorar estatuas y consultar las entrañas de las víctimas. Se penalizó a los propietarios que no cumplieran estas disposiciones con la multa de 25 libras de oro. Los curiales debían denunciar estos cultos y los gobernadores debían castigarlos. Si eran negligentes serían multados con 30 libras de oro. Estas medidas significan el establecimiento de una verdadera Inquisición. Se prohibió también la celebración de los Juegos Olímpicos, que eran, en principio, espectáculos de carácter religioso.

Frecuentemente se ha acusado a Teodosio de ser el fundador de la Inquisición. Fue Agustín el que dio base teológica a la Inquisición, a la

guerra santa y a la conversión forzada, que son las tres un choque frontal con el Nuevo Testamento; de las tres ha quedado libre la Iglesia del Oriente, al no tener influjo Agustín en ella.

Relación entre Ambrosio y Teodosio

Ambrosio había desempeñado altas magistraturas del Imperio antes de ser elegido obispo de Milán (373-397) por el pueblo. Su política con el emperador sería decisiva para el futuro de la relación entre la Iglesia y el Estado. No dejó de humillar al poder civil siempre que se le presentó ocasión. En el año 388 los monjes incendiaron la sinagoga de Callinico en Mesopotamia y Teodosio obligó al obispo de la ciudad a reconstruirla. Ambrosio en un sermón que pronunció en presencia del emperador arremetió contra esta disposición, atacó al consejero imperial Timasio, y opuso la Sinagoga a la Iglesia. Teodosio respondió que los monjes cometían muchos crímenes. Ambrosio amenazó con excomulgar a Teodosio, que fue débil y cedió. La razón en esta ocasión estaba de parte del emperador, pues el judaísmo estaba permitido por el Estado.

Un segundo asunto fue todavía más delicado. En 390 el emperador condenó la homosexualidad y, en Tesalónica, Buterico encarceló por este vicio a un auriga muy popular. El populacho asesinó entonces a Buterico, que mandaba la tropa germana, por lo que Teodosio ordenó reunir al pueblo en el circo y asesinarlo: 3.000 personas murieron. Cuando Teodosio revocó la orden, ya estaba cumplida. Ambrosio, al recibir la noticia, escribió al emperador prohibiéndole participar en los oficios divinos hasta que hubiera hecho penitencia.

La conducta de Teodosio fue un tanto ambigua. Nombró prefecto del pretorio de Italia a un pagano eminente, Nicómaco Flaviano. Una ley prohibió a las mujeres ser diaconisas antes de cumplir los sesenta años, y a las diaconisas nombrar herederos a la Iglesia, a los pobres y al clero; y a los monjes el vivir en las ciudades. Estas disposiciones imperiales tenían la finalidad de mantener la independencia ante el poder eclesiástico. En este sentido hay que interpretar el nombramiento, en 391, de dos cónsules paganos, Símmaco, mortal enemigo de Ambrosio, y Tatieno.

La legislación de Teodosio contra herejes y paganos fue el último eslabón de una cadena que comenzó con la política iniciada por Constantino y por la ideología del cesaropapismo de Eusebio de Cesarea y terminó integrando totalmente la Iglesia y el Imperio. Las disposicio-

nes de Teodosio tenían ya precedentes en lo legislado por los emperadores cristianos del siglo IV, pero él lo afianzó. La época en la que los apologistas cristianos defendieron la absoluta libertad de cultos y la separación de Iglesia y Estado había pasado.

Bibliografía

Brown, P., *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma,* Madrid, 1989.

Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity,* Londres, 1986.

Palanque, J.-R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain,* París, 1933.

Piganiol, A., *L'Empire Chrétien,* París, 1972.



Quinta parte

CAPÍTULO PRIMERO

Nerón, el mecenas asesino

La personalidad de Nerón (54-68 d.C.) ha sido objeto de muchas y contradictorias opiniones. En particular, los autores cristianos han mantenido una postura totalmente adversa sobre el último emperador de la dinastía Julio-Claudia.

El historiador hispano Orosio y su maestro Agustín, en el siglo V, hablan de él como del «primer perseguidor del naciente cristianismo» y responsable de la condena a muerte de los dos príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo. Crisóstomo, obispo de Constantinopla en el siglo IV y considerado el mejor orador de la época imperial, afirma que Nerón era el Anticristo. Le describe en términos totalmente negativos, acusándole de pretender ser el amo absoluto de tierras y mares e incluso de convertirse él mismo en dios.

Visión tan negativa acerca de la persona de Nerón y de su política no era exclusiva de los cristianos. Otro emperador romano, éste del siglo IV, Juliano (361-363), en su tratado titulado *El banquete de los Césares,* considera a Nerón un decadente histrión.

El último gran historiador de la decadencia de Roma, Ammiano Marcelino, amigo del citado Juliano, se refiere a Nerón también en términos peyorativos, en tanto Eutropio hace hincapié en el trágico final de su vida. Sin embargo, Aurelio Víctor, en su *Epítome sobre los Césares,* considera que el denominado Quinquenio Neroniano fue una etapa de tranquilidad política y de prosperidad. Por el contrario, en los últimos años del siglo V, Rufo Festo emite un juicio demoledor sobre la personalidad de Nerón.

Este panorama de opiniones mayoritariamente negativas es acorde con la imagen que de Nerón dan los historiadores de los siglos I y II, mucho más cercanos a él en el tiempo.

Tres historiadores de época imperial —Tácito, Dión Casio y Suetonio— retratan política y psicológicamente a Nerón. El juicio unánimemente negativo de los tres creó el canon u opinión cierta de que Nerón fue un emperador nefasto, y así lo interpretan también más adelante los autores paganos y cristianos de época bajoimperial.

Crímenes en la política neroniana

Varios hechos criminales acontecidos bajo el gobierno de Nerón contribuyeron decisivamente a esta valoración negativa. El primero fue el matricidio de Agripina, mujer sedienta de poder y que se rodeó de un grupo de fieles a su causa, elegidos entre los oficiales pretorianos, ganándose al mismo tiempo la simpatía de otros miembros colaterales de la familia Julio-Claudia.

En el año 58, Nerón todavía no había tenido descendencia de Octavia, mujer de familia imperial, de conducta intachable, querida por el pueblo, por los soldados y apoyada por los dos primeros ministros de Nerón desde el año 54: Burro y Séneca. Nerón hizo pronto de Popea su amante. Ella era esposa de su amigo M. Salvio Otón. Popea, joven fogosa y no menos ambiciosa, aspiraba también al trono e indujo a Nerón a matar a su madre. Tras un primer intento de asesinato, que fracasó, en marzo del año 59, Séneca y Burro, para evitar un nuevo escándalo, hicieron suprimir a Agripina, matándola en sus habitaciones, a bastonazos y con la espada.

Esta muerte fue considerada necesaria para el bien del emperador y se dio gracias por ella a los dioses, se votó la celebración de juegos anuales en la festividad de Minerva, se declaró nefasto el natalicio de Agripina y se demolió el templo de Claudio construido por ella en la colina del Celio en honor de su esposo.

En el año 60, le llegó el turno a la estéril Octavia. Acusada de adulterio, Nerón la desterró a Campania para, acto seguido, casarse con Popea. Pero, ante el temor de que se produjesen revueltas por estos hechos, le ordenó regresar y la acusó esta vez de haberse provocado un aborto. Enviada a la isla de Pantelaria, fue ajusticiada, y su cabeza, llevada a Popea.

El senado, al igual que con ocasión del matricidio del año 58, votó acciones de gracias a los dioses por este uxoricidio. Otros destacados

personajes fueron igualmente ejecutados: el filósofo estoico Rubelio Plauto, en Asia, y Fausto Cornelio Sila, en Marsella. Burro ya había muerto por un cáncer de garganta y Séneca había sido eliminado de la escena política.

El incendio de Roma

En la noche del 18 al 19 de julio del año 64 estalló en Roma un incendio casual, que comenzó en el barrio del Circo Máximo y se propagó rápidamente. Debido al gran número de viejas casas de madera que allí había, junto con almacenes de materiales inflamables, la estrechez de las calles y los malos servicios hidráulicos, el fuego se extendió con facilidad arrasándolo todo.

En nueve días, tres de los catorce distritos de Roma quedaron totalmente destruidos, y otros siete seriamente dañados. Sólo se salvaron el Esquilino, el Quirinal, el Janículo y el Aventino. Desaparecieron templos y edificios notables, como los santuarios de la Luna y de Júpiter Stator, las casas de Numa y de las Vestales, el Circo Máximo, el teatro de Statilio Tauro y el propio palacio de Nerón, la *Domus Transitoria*. En esta circunstancia, Nerón hizo todo lo que estuvo en su mano para aliviar la catástrofe, permitiendo que las víctimas se hospedaran en edificios públicos, vendiendo el grano de la *annona* a tres sestercios el modio y proporcionando el material necesario para construir barracones.

Pero, ante los rumores que le acusaban de haber provocado el incendio, aceptó la idea —quizá sugerida por Popea— de buscar a quién culpar del hecho. Tal chivo expiatorio fueron los cristianos, gente mayoritariamente humilde, del proletariado urbano, odiada por la plebe porque formaba círculos cerrados y cuyas intenciones últimas no se comprendían o se interpretaban erróneamente, considerándolos seguidores de una superstición nueva que seguía las doctrinas de un delincuente ajusticiado en Judea en tiempos de Tiberio.

Nerón actuó muy hábilmente en este asunto, y sus argumentos calaron entre el populacho. El historiador Tácito escribe que

> para esquivar la acusación contra él, fingió que existían culpables, los condenó a refinados tormentos: los que eran detestados por sus delitos, los llamados cristianos por la plebe [...] cuya funesta superstición se propagaba [...] incluso en Roma, donde todas las atrocidades y vergüenzas confluyen de todas partes y encuentran seguidores. Primero fueron llevados a juicio los que se confesaban cristianos,

> después, por sus declaraciones una multitud resultó culpable no sólo del incendio sino de odio al género humano.

Tácito enumera los tormentos a que fueron sometidos:

> No se contentó [Nerón] con matarlos, sino que añadió la mofa; se les vistió con pieles de animales para que fueran destrozados por los perros; otros fueron crucificados y cubiertos de elementos inflamables. Al atardecer, brillaban como antorchas. Nerón ofreció sus jardines para este espectáculo y se mezclaba con la plebe. De este modo, aunque culpables y dignos de un castigo ejemplar, provocaban la compasión ante la idea de que morían no por el bien público sino por satisfacer la crueldad de uno solo.

Los orígenes de la Iglesia de Roma y el martirio de Pedro y Pablo

La más antigua referencia a la presencia de cristianos en Roma se encuentra en las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio, redactadas en torno al 120, quien escribe *(Claud.,* 25, 4), que el emperador Claudio expulsó a los judíos «por los continuos alborotos promovidos por Cresto». Tertuliano *(Apol.,* 3) recogió la noticia de que se llamaba a Cristo, igualmente, Crestos. Había, pues, en Roma, en el año 49, judíos que creían en Cristo, y que discutían con sus hermanos sobre la figura de Cristo. La lectura del texto de Suetonio produce la impresión en el lector de que el historiador romano opina que Crestos se encontraba en Roma. Estos judíos procederían, seguramente, de la diáspora y habían visitado Jerusalén con motivo de las fiestas religiosas (Act., 2, 9-10). Estas disputas en la judería sobre la figura de Cristo se documentan desde el primer momento de la predicación apostólica. Lucas (Act., 6, 9) escribe que Esteban discutía sobre Cristo con los judíos de las sinagogas de los libertos, de Cirene, de Alejandría, de Cilicia y de Asia. Lo mismo sucedió en Roma. La Iglesia de Roma arrancaría, pues, de la sinagoga.

En el año 57, Pablo, que nunca había visitado a Roma, envió una carta a la comunidad cristiana de la capital del Imperio, que pensaba visitar. Al igual que en sus cartas auténticas, no menciona ninguna jerarquía al frente de la comunidad, del mismo modo que Ignacio de Antioquía, cuyas cartas auténticas hoy se fechan en el paso del siglo II al siglo III y proceden del círculo de Esmirna, al escribir a los cristianos de Roma. La carta se dirige a la comunidad de los fieles, lo que hace el autor siempre que no hay un obispo al frente de ella. Tan sólo indica

Pablo en su carta que la diaconisa Febe se encontraba al frente de la comunidad cristiana de uno de los dos puertos de Corinto y que en esa fecha se hallaba en Roma, probablemente, por asuntos propios o de su comunidad. En la carta Pablo saluda a muchos cristianos, a los que cita por su nombre. Algunos eran conocidos de Pablo, como Aquila y Priscila, mencionados en los Hechos de los apóstoles (18, 2, 26; 1 Cor., 16, 19; 2 Tim., 4, 19) y otros no. En esa fecha se contaban cristianos en la *familia Caesaris,* a los que saluda, que eran esclavos y libertos imperiales. Estos dos documentos prueban que ni Pedro ni Pablo fundaron la comunidad cristiana de Roma.

En los Hechos de los apóstoles, su autor Lucas termina el libro con la presencia de Pablo en Roma, pero nada afirma sobre su muerte. Se supone que Pablo llegó a Roma en el 61 y poco después Pedro. Del hecho de que Pablo no menciona en su Epístola a los Romanos a Pedro, se ha deducido que este apóstol no visitó Roma antes del 57.

El historiador romano Tácito, que escribió sus *Anales* del Imperio Romano en 116, describe (15, 44) la persecución que Nerón decretó contra los cristianos de Roma, acusándoles del incendio de la ciudad. Afirma Tácito que Nerón capturó a algunos cristianos que afirmaron no ser ellos los responsables del incendio, pero informaron de que otros lo habían sido. Es decir, delataron a sus hermanos en la fe. Esta denuncia prueba que los cristianos de Roma estaban divididos. Tácito *(Ann.,* 15, 44) afirma que había en Roma una multitud ingente de cristianos. Plinio *(Epist.,* 10, 96) escribió al emperador Trajano, en torno al 111-113, que los cristianos solían delatarse unos a otros. Algunos autores de primera fila, como O. Cullmann y R. Brown, defienden que fueron los cristianos partidarios de la aplicación de la ley de Moisés los colaboradores de Nerón. Este mismo grupo pudo muy bien ser el que actuó en el año 49 en la judería de Roma. Estas denuncias se documentan desde los primeros momentos de la expansión del cristianismo. Pablo en sus cartas (Gál., 2, 4; 1 Cor., 11, 26) se queja de los falsos hermanos que encontró en las iglesias fundadas por él. En los primeros cincuenta años del cristianismo se documenta una oposición entre los partidarios de seguir los preceptos de la ley judía y otros que prescindían de ella. Lucas (Act., 6, 13-14) relaciona el ataque a Esteban con la destrucción del templo de Jerusalén. En el año 50 estalló un conflicto por causa de la circuncisión y de los judíos conversos. La iglesia de Jerusalén, liderada por Santiago, hermano de Jesús, exigía la circuncisión. Pablo y Bernabé (Act., 15, 6-12) fuera de Jerusalén admitían en las iglesias fundadas por ellos a cristianos no circuncidados. Pablo en su Epístola a los Gálatas (2, 11-14) cuenta que en Antioquía se enfrentó a Pedro violentamen-

te, pues antes de que llegasen unos emisarios de Santiago, comía con los gentiles, pero cuando llegaron, se separó, temiendo a los judíos circuncisos, que arrastraron a Bernabé. Pablo echa en cara a Pedro que obligara a los judíos a vivir según las prácticas judías.

El Nuevo Testamento no dice nada de la muerte de Pedro y Pablo. Las excavaciones efectuadas debajo de la basílica de San Pedro no han descubierto el cenotafio ni la tumba de Pedro, cuyo cuerpo, al no ser ciudadano romano, si murió durante la persecución de Nerón o en una reyerta, fue quemado y las cenizas arrojadas al Tíber. Tampoco se conoce la presencia de Pedro en Roma. En el año 96, Clemente desde Roma escribió una carta a los cristianos de Corinto, comunidad con graves problemas internos. Nada se sabe de Clemente. Sólo que escribió en nombre de la comunidad romana, no en su propio nombre, ni él afirma que esté al frente de la comunidad. Menciona en plural a obispos-presbíteros, pero no establece entre ellos ninguna diferencia. El autor del tratado *El pastor de Hermas*, redactado en Roma, en torno a la mitad del siglo II, menciona a un Clemente, secretario de la comunidad de Roma, pero nada prueba que éste sea el autor de la citada carta. Eusebio, en su *Historia Eclesiástica* (3, 15), cita a un Clemente, que según él, fue el tercer obispo de Roma, pero esta noticia dicha así es falsa. Una leyenda del siglo III hace a este Clemente pariente de Domiciano, que ordenó matarle (Ps. Clem., *Epist. ad Jac.*, 2, 2; *Hom.*, 4, 7, 2) en el año 95. Según Suetonio (*Dom.*, 15, 1) estaba totalmente desacreditado por no hacer nada. El historiador Dión Casio (67, 14), en su *Historia Romana*, expresamente afirma que fue asesinado junto con su esposa Domitila, pariente también del emperador, por judaizar. No es aceptable que un historiador de la talla de Dión Casio, a comienzos del siglo III, no puntualice que fue asesinado por cristiano, confundiendo cristianos y judíos.

Clemente Romano no tiene que ver nada con el Clemente ajusticiado por Domiciano, ni desempeñó ningún cargo importante al frente de la Iglesia de Roma. Clemente Romano expresamente afirma (*Epist.*, 1, 5, 2; 5, 6-8) que «por emulación y envidia fueron perseguidos [...] y sostuvieron combates hasta su muerte» Pedro y Pablo. Al referirse a Pedro (*Epist.*, 1, 5, 4) habla de una «inicua emulación»; a Pablo de «envidia y rivalidad» (*Epist.*, 1, 5, 5); a los mártires de la persecución de Nerón, dice que «después de sufrir por envidia muchos ultrajes y tormento» (*Epist.*, 1, 6, 1) «por envidia fueron perseguidas mujeres» (*Epist.*, 1, 6, 2), que «la envidia enajenó a las casadas de sus maridos» (*Epist.*, 1, 6, 3). Estos términos utilizados por Clemente difícilmente explican los motivos de la persecución de Nerón, por parte del emperador, a no ser

que se trate de las denuncias de unos cristianos contra otros, lo que es muy posible y tiene apoyo en lo escrito por Tácito. Aluden, sin duda, como se ha propuesto recientemente, a luchas intestinas de la comunidad cristiana. Su mención explica que se recuerde la envidia en una carta a una comunidad cristiana, dividida también, como la de Corinto. Pedro y Pablo morirían, pues, con ocasión de luchas internas dentro de la comunidad. No durante la persecución de Nerón, pues Clemente (5) disoció ambos acontecimientos y escribe unos treinta años después de la muerte de los dos apóstoles, que debió de acaecer al final del gobierno de Nerón. Ello explicaría, según la investigación moderna, el silencio de Lucas sobre la muerte de Pablo, y que la Iglesia de Roma, hasta el siglo III, no mencionara nunca a Pedro y a Pablo. Hay que esperar al testimonio del presbítero romano Cayo, siglo III, quien recuerda los trofeos (monumentos conmemorativos) de Pedro y Pablo en Roma (Eus., *Hist. Eccl.*, 6, 25, 7). Tertuliano entre los años 200 y 213 (*Adv. Marc.*, 4, 5; *De praescr.*, 35, 1-3; *Scorp.*, 15, 3) puntualiza que Pedro fue crucificado como Jesús durante la persecución de Nerón, y Pablo decapitado como Juan Bautista. Pero este testimonio esta separado unos ciento cincuenta años de los sucesos que narra.

Clemente Romano no puntualiza que Pedro y Pablo murieran en Roma; cuenta su muerte por «envidia y rencor» después de otros casos parecidos. Este silencio sobre el lugar de su muerte no se puede explicar fácilmente, principalmente porque su mención daría mucha fuerza al contenido de la carta. Tampoco se acordó la Iglesia de Roma, cuando no tenía otra salida que sostener que su doctrina era la heredada de Pedro y Pablo, como los pesos pesados de la gnosis cristiana herética, que hacían derivar su doctrina directamente de los apóstoles y que cambiaban el dogma en puntos fundamentales y lo arrancaban de sus raíces bíblicas, y se presentaron en Roma, como Valentín, que permaneció largo tiempo (140-145/165) en la capital del Imperio; Cerdón, que visitó Roma entre los años 136-142 (Iren., *Adv. haer.*, 111, 4, 3); y Marción, que vivió en ella desde el 140 (Tert., *De praescr.*, 30, 2) hasta el 160. Roma no supo qué hacer con ellos y los arrojó de su comunidad.

La única arma de que disponía Roma contra ellos, y mortal, era sostener que ella era la heredera de las enseñanzas de Pedro y Pablo. Esto no lo sostuvo. También, quizás, no lo afirmó porque el concepto de sucesión apostólica es un concepto gnóstico, que adoptó después el cristianismo ortodoxo en su defensa. Se afirma que fue Ignacio de Antioquía el primer y el principal obispo que defendió la sucesión apostólica de los obispos, idea que es totalmente falsa. El primer obispo que se consideró a sí mismo sucesor de Pedro, y que aplicó a su perso-

na las palabras que Jesús dirigió a Pedro: que Pedro era la piedra sobre la que se edificó la Iglesia y le entregaba el poder de atar y desatar, fue Agripino de Cartago, hacia 220. Tertuliano lo atacó duramente por esta atribución en su tratado *De pudicitia* (21). Para el gran coloso de la Iglesia africana «el Señor confirió este poder personalmente a Pedro y a nadie más».

Los monoobispos, un obispo en cada comunidad, no están atestiguados antes del 177, en la *Carta sobre los mártires de Lyon* (Eus., *Hist. Eccl.*, 5, 1, 17), y en Roma no se documentan antes de finales del siglo II; pues la carta de Ignacio de Antioquía no los menciona y no hubiera dejado de hacerlo, siendo él defensor acérrimo de ellos. Ignacio en sus cartas habla de los apóstoles como de gentes del pasado. Expresamente afirma que él no tiene los mismos poderes que los apóstoles *(Cartas a los de Tralles,* 3, 3 y *a los romanos,* 4, 3); y que el papel de los apóstoles lo desempeñan los mayores, subordinados a los obispos *(Carta a los de Esmirna,* 81; a *los de Tralles,* 2, 2 y 3, 1). El obispo de Antioquía no se presenta como sucesor de Pedro, aunque éste actuó en Antioquía. Cuando Marción fue a Roma, en 144, según Tertuliano *(Adv. Marc.,* 1, 19), se presentó a un colegio de presbíteros, que era el que estaba al frente de la cristiandad romana.

En las cartas de Ignacio se observa que es una institución reciente, que encuentra oposición por todas partes. De Policarpo se quejan los habitantes de Esmirna (1, 2), de que no es agresivo; los de Éfeso (15, 1) de un obispo que no habla bien; y los de Magnesia (3, 1-2) de uno que es demasiado joven. En su ciudad, Antioquía, Ignacio tuvo grandes problemas y pidió apoyo a los habitantes de Esmirna (9, 1) y a los filipenses (11, 2-3), a los que está muy agradecido.

Las listas de los obispos de Roma transmitidas por Dionisio de Corinto (170), por Ireneo a finales del siglo II y por Eusebio en el siglo IV no ofrecen ninguna garantía. Son productos de la lucha antignóstica y de la necesidad en que se encontraba la Iglesia Ortodoxa de arrancar su doctrina de la predicación de los apóstoles, al igual que lo hacían los gnósticos cristianos heréticos. Estas listas son contrarias a lo que se deduce de los citados autores, que escriben sobre Roma, en la que tres de ellos vivieron, así que estaban muy bien enterados; Tertuliano, que menciona un colegio de presbíteros en Roma en el 145, como ya se ha indicado; Clemente Romano, que cita a obispos-presbíteros, como se ha dicho, y el autor de *El pastor de Hermas,* que habla siempre colectivamente de dirigentes de la Iglesia (2, 2, 6) y de los que gobiernan la Iglesia (103, 9, 7). Justino, que escribe en Roma en 155 su primera *Apología,* al referirse a la celebración de la Eucaristía, mencio-

na por dos veces al presidente (65, 3) y otras dos veces al describir la liturgia dominical *(Apol.,* 67, 4-5). Al obispo no se le llama presidente, como hace Justino, quien también conoce a los ancianos. Este presidente es el del colegio de presbíteros que diez años antes menciona Tertuliano al frente de la Iglesia de Roma. Todas estas fuentes mencionan organismos colegiados.

Las cartas del Apocalipsis de Juan, obra redactada en torno al 95, se dirigen a las iglesias y no mencionan, como tampoco lo hace Ignacio en su *Carta a los romanos,* a obispos o a jerarquía alguna al frente de las iglesias.

Crisis política y auge cultural

Por su parte, el apologista Tertuliano, gran jurista de origen africano, hace referencia al *Edictum Neronianum* —del que nada más se sabe— según el cual el simple hecho de ser cristiano era un crimen merecedor de castigo.

A partir del año 62, un grupo de senadores que nunca había mantenido buenas relaciones con Nerón conspiró para eliminarle. la conjura —en la que participaban senadores y caballeros— estaba encabezada por C. Calpurnio Pisón, emparentado con las más influyentes familias. Descubierto el complot, Pisón se suicidó.

Durante los años 64 y 65 se celebraron numerosos procesos y se dictaron muchas penas capitales. Otros se suicidaron o fueron enviados al exilio. Los bienes de todos los condenados pasaron a engrosar el patrimonio personal de Nerón. Víctimas ilustres de esta política fueron el literato de origen hispano Lucano y su tío Séneca, antiguo preceptor de Nerón, que murió abriéndose las venas; otros dos filósofos, P. Clodio Trasea y Bera Sorano; el ex prefecto del pretorio, Rufino Crispino... Fueron inducidos también al suicidio el poeta Petronio Arbiter, autor del *Satiricón,* y M. Ostorio Scapula. Otros fueron condenados al destierro. El soplón Milico fue premiado por haber descubierto la conspiración de Pisón y a Tigelino, que en esos momentos era la mano derecha del emperador, se le concedieron honores triunfales.

Las corrientes evidenciadas en época de Nerón y de las que el emperador fue el promotor y principal representante se manifiestan en una serie de aspectos culturales, intelectuales y políticos. Para la historiadora Fernández Uriel, «sin duda fue debido a una anterior gestación de tendencias sociales y corrientes ideológicas que afluían por distintos cauces a Roma y que a la vez convergían con una serie de necesidades

y tendencias de diversa índole en la vida de aquel tiempo». Así, tiende a rechazar la opinión, generalmente aceptada, de que Nerón planeó transformar la sociedad de su tiempo y apunta, por el contrario, que fueron las propias transformaciones sociales las que le obligaron a aplicar ideas reformadoras.

Helenización de Roma

Las raíces de muchas ideas y tendencias existentes en tiempo de Nerón eran muy profundas y arrancaban ya de finales de la República, desde los inicios del siglo II a.C., cuando el cónsul Flaminino venció a Filipo V de Macedonia en la batalla de Cinoscéfalos, en 197 a.C., y proclamó en los siguientes Juegos Olímpicos la libertad de Grecia. Flaminino era un gran enamorado de la cultura griega y, a partir de este momento, Roma conoció un proceso de profunda helenización en todos los órdenes culturales.

El arte romano de finales de la República acusa bien esta profunda helenización. La conquista de Grecia por Roma produjo un verdadero saqueo de obras de arte, que fueron llevadas a Italia; de ello informan Polibio y Livio, que vivían en Roma. Al mismo tiempo, trabajaban sin cesar los copistas de obras de arte antiguo, cuyos principales clientes eran romanos. Por ello aparecen en Italia tantas copias de excelente factura.

Los principales talleres estaban en Atenas, donde fueron famosos tres copistas: Apolonio, contemporáneo de Augusto, que firmó una cabeza de bronce del *Doríforo* de Policleto procedente de la Villa dei Papiri de Herculano; Antíoco de Atenas, que firmó la réplica de tamaño colosal, hecha en mármol, de la *Atenea Pártenos* de Fidias, hoy en el Museo de las Termas de Roma; y, finalmente, Glicón de Atenas, que firmó la copia del coloso de mármol del Museo Nacional de Nápoles llamado *Hércules Farnesio,* obra que Lisipo había esculpido para el ágora de Sición.

El magisterio de Grecia

Otros artistas introducían novedades en las copias, como Cleómenes de Atenas, hijo del copista del mismo nombre, al que se deben el *Orador* del Louvre y el *Hermes Logios* del romano Museo de las Termas. Cleómenes, que vivió a mediados del siglo I a.C., perteneció a una familia de artistas neoáticos y se formó con cinco copistas que trabajaban en Roma.

Copistas de Lisipo fueron el ateniense Apolonio, que realizó el *Torso del Belvedere* (Museo Vaticano) y el *Luchador de bronce* del Museo de las Termas; y el efesio Agasias, que firmó el *Guerrero Borghese* para la villa imperial de Anzio. Artistas neoáticos fueron Sosibio, Salpión y Partio, autores de vasos y cráteras decorados con temas de la mitología griega. Los ejemplos se podrían multiplicar. A esta misma corriente de arte helenístico pertenecen las esculturas con temas de Ulises de Sperlonga, donde tuvo Tiberio una villa de recreo. Los escultores que realizaron este excepcional conjunto eran rodios: Agesandro, Atenodoro y Polidoro, autores también del *Laocoonte* del Vaticano, del que habla Plinio.

En los mosaicos y pinturas hallados en Italia son muy frecuentes los temas helenísticos, como en el mosaico de la Casa del Fauno, de Pompeya, con la batalla de Issos, que tuvo lugar en el 333 a.C., o las pinturas con temas épicos o mitológicos, tan frecuentes en Pompeya, datadas en el año 100 a.C., firmadas por Dioscórides de Samos, o las de la citada Casa del Fauno, del siglo II a.C., con representaciones de aves, animales acuáticos, peces...

Este influjo helenístico se aprecia también en la filosofía. A comienzos del siglo I a.C., el poeta Lucrecio redactó un poema que recoge las enseñanzas de Epicuro, publicado por Cicerón a mediados del siglo. Del fundador del epicureísmo ha aparecido una biblioteca en Herculano. Seguidor de la filosofía epicúrea fue Horacio, el gran poeta amigo de Augusto. Grecia se convirtió en la gran maestra de los intelectuales romanos; allí estudiaron César, Horacio y Cicerón, entre otros.

También penetraron los cultos orientales. En el año 168 a.C., estalló en Roma el escándalo de las Bacanales, que originó la primera persecución religiosa en la urbe. Ya hacia el año 80 a.C., en la Villa dei Misteri de Pompeya, se describe gráficamente la iniciación de una rica dama romana en los misterios dionisíacos. En época de Claudio se fecha la Basílica Pitagórica de Roma y una pintura pompeyana describe el ritual isíaco a orillas del Nilo. Todas estas corrientes helenísticas son las que confluyen con mayor intensidad en época neroniana.

El ideal neroniano del Príncipe

Nerón y sus próximos trataron de convertir el Principado, creación de Augusto, en un absolutismo teocrático, identificando al emperador con un dios viviente. Esta concepción tenía ya precedentes en Orien-

te. Alejandro Magno se deificó al final de sus días, a pesar de la oposición de los griegos. Los Ptolomeos, la dinastía que gobernó Egipto tras la muerte de Alejandro, heredaron de los faraones esta idea y se proclamaron dioses vivientes. Y Antígono Gonatas y Demetrio Poliorcetes recibieron honores divinos al llegar a Atenas, instituyéndose en su honor rituales y fiestas religiosas.

César, que había recibido ciertos honores divinos en vida, fue convertido tras su muerte en dios por Augusto. A partir de entonces, los emperadores fueron divinizados al morir. Por su parte, Tiberio (14-37), el mejor administrador del Imperio, rechazó recibir honores divinos, al igual que años después hizo Claudio (41-54). En el año 25, la provincia hispana de la Bética había pedido al senado autorización para edificar un templo a Tiberio y su madre Livia: el emperador rechazó la petición. Sin embargo, su sucesor, Calígula (37-41), se convirtió en dios viviente.

La cultura egipcia influyó mucho en el comportamiento de Nerón y, en concreto, en su decisión de casarse con su hermana Drusila. Los matrimonios entre hermanos eran habituales entre las familias de los faraones y, posteriormente, en la monarquía ptolemaica.

Se ha afirmado que las aspiraciones absolutistas y teocráticas de Nerón tienen su fundamento en las ideas de Séneca, que, en dos obras suyas —la *Apocolocyntosis* y el *De clementia*—, legitima el poder imperial a modo de una monarquía, y anima a Nerón a ejercer una autoridad total, de carácter sagrado y, más específicamente, solar. Eran los planteamientos de los monarcas orientales del helenismo y seguían la ética estoica que predicaban el propio Séneca y Musonio Rufo, caballero contemporáneo del filósofo.

Esta concepción arrancaba de finales de la República. César había sido asesinado en el año 44 a.C. por los elementos más conservadores de la alta sociedad partidarios de la República, que sospechaban que preparaba su proclamación como rey. No se trataba sólo de una teoría política sino de una concepción del mundo y de la vida, es decir, de una cosmovisión e, incluso, de una preocupación estética.

Nerón, urbanista

El interés de Nerón por las cuestiones de urbanismo fue grande. A él se debe la construcción de dos palacios: la *Domus Transitoria*, destruida en un gran incendio, y la *Domus Aurea*. la primera superaba ampliamente en extensión los límites del Palatino. De ella apenas se conservan unos restos de entre los que destacan unas delicadas pinturas con

escenas homéricas, los más antiguos ejmplos del tercer estilo pompeyano. Desde finales de la República, habían surgido en las colinas —de Pincio al Esquilino— fastuosas villas, como las de Salustio, Pompeyo, Mecenas y otros. Tras el gran incendio, Nerón mandó construir la *Domus Aurea* que Suetonio describe:

> Sin embargo, en nada fue más ruinoso que en la edificación. Construyó su casa desde el Palatino al Esquilino y primeramente la llamó *Transitoria*, luego, cuando la reedificó tras un incendio, *Aurea*. De sus dimensiones y de su fasto bastará con decir lo siguiente: el vestíbulo era tal, que en su centro se levantaba un coloso de ciento veinte pies de altura que representaba a Nerón; era tal su anchura que tenía tres galerías de una milla de longitud; tenía un estanque parecido a un mar, rodeado de edificios que constituían verdaderas ciudades, y villas con campos, viñedos, pastos, bosques, con un grandísimo número de reses y de caza. En las otras partes todo estaba cubierto de oro, adornado con piedras preciosas, de gemas y de conchas perlíferas; comedores con techos de láminas de marfil movibles y perforadas, para que desde lo alto pudieran llover flores y perfumes; la sala principal era redonda y, con movimiento perpetuo diurno y nocturno, giraba según el movimiento de la Tierra; baños por donde corría el agua del mar y el agua de Albula. Al inaugurar una casa de esta categoría la alabó diciendo que finalmente comenzaba a habitar en una casa de hombres.

El palacio se extendía del Palatino al Esquilino y llegaba al Celio. Se rumoreaba, según Suetonio, «que la ciudad estaba ocupada por una sola villa y que sus habitantes debían emigrar a Veyes». Su concepción arquitectónica era muy similar a la de la posterior Villa Adriana de Tívoli, que servía de sede a la corte. Tenía una gran extensión, con pabellones, bosques, paseos, avenidas, estanques y campos cultivados según las más avanzadas técnicas de la jardinería, a las que eran muy aficionados los romanos ricos.

De esta espléndida mansión se conserva la parte de la colina. La planta presenta dos sectores claramente diferenciados. El primero, del lado oeste, es de planta más sencilla. Corresponden posiblemente a los dos arquitectos de nombre Severo y Céler, mientras que el pintor-decorador fue Fábulo o Fámulo, según datos del naturalista Plinio. Las pinturas son un buen exponente del recargado cuarto estilo pompeyano, que alcanzó su apogeo en época de Nerón y, posteriormente, con la dinastía Flavia (69-96). Significó la ruptura con el clasicismo inaugurado por Augusto y fue una revalorización del helenismo, que en el campo de la escultura y de la arquitectura oficiales alcanza en muchos aspectos la cumbre del arte romano.

De la participación directa de Nerón en las tareas de reconstrucción de Roma, informa este texto de Tácito:

> Nerón se valió de las ruinas de la patria para construirse un palacio en el cual no solamente se ofrecían, a la maravilla de todos, oro y piedras preciosas, que entonces constituían un desahogo común, sino campos y lagos y, por una parte, enormes extensiones de bosques solitarios y, por otra, espacios abiertos y panoramas.
>
> Lo que quedaba de la ciudad, fuera del palacio, fue reedificado no como sucedió después del incendio de los galos, sin un plano regulador, con las casas dispuestas aquí y allá sin orden ni concierto, sino que se midió perfectamente el trazado de los barrios, donde se hicieron calles anchas, se limitó la altura de los edificios, se abrieron patios y parques, a los que se añadieron pórticos para proteger la parte anterior de las manzanas de casas. Nerón prometió consignar a sus legítimos propietarios aquellos pórticos, tras haberlos hecho construir a sus expensas y haber hecho desescombrar los patios. Asignó premios según la clase social y los bienes de cada uno, y fijó el plazo dentro del cual tenían que estar terminados, para poder optar a los premios. Ordenó que se vertiesen en las marismas de Ostia los materiales de desecho y ordenó que las naves cargadas de trigo, que remontaban el Tíber, regresaran cargadas de escombros; quiso también que los edificios en algunas de sus partes no estuvieran consolidados con vigas, sino con piedra de Gabies o de Albano, porque ésta es refractaria al fuego.
>
> Puso guardias para vigilar que el agua, desviada por abuso de los particulares, corriera más abundante y en más lugares en beneficio de todos e hizo que cada cual tuviese en lugares públicos medio para extinguir los incendios, disponiendo también que no hubiese paredes en común, sino que cada edificio estuviera rodeado de sus propios muros. Todas estas providencias, bien recibidas por su utilidad, trajeron además ornamento y decoro a la nueva ciudad. No obstante, había quien opinaba que la antigua disposición de las calles de las casas de Roma se compaginaba mejor con la salubridad, porque la estrechez de las calles y la altura de los edificios no dejaban penetrar el calor del sol; mientras que ahora los anchos espacios libres estaban expuestos a mayor calor, sin ninguna sombra que los protegiese.

El propio Nerón dirigió las obras. Estas dos *domus* marcaron un giro en la arquitectura que tuvo repercusiones en el arte de todo el Imperio. Los ensayos de este período alcanzan formas arquitectónicas que delimitan espacios interiores complejos. Los arquitectos Severo y Céler fueron los primeros en construir un edificio según principios nuevos y en elaborar imágenes arquitectónicas nuevas. La preocupa-

ción por la estética es un aspecto característico del arte neroniano. Para C. Picard, Nerón «es el único emperador de la historia que quiso gobernar como artista y no como mecenas, e imprimir a su época en todos los campos y de manera poco realista concepciones puramente estéticas».

El gusto por el arte griego llevó al emperador a reunir muchas piezas de escultura griega en sus mansiones urbanas, entre las que destaca el *Laocoonte.* Las villas rústicas de Nerón estaban decoradas con excelentes esculturas. De la de Ancio procede la llamada *Fanciulla,* hoy en el Museo las Termas. De la de Subiaco, *El efebo,* conservado en el mismo museo. Hizo copiar por Doroteo el cuadro de la *Afrodita Anadiómena* de Apeles por ser imposible su traslado. Saqueó Olimpia, Delfos, Tespis, Pérgamo y otras ciudades griegas. Sólo de Delfos se llevó más de quinientas estatuas de bronce. Hizo llevar a Roma el *Eros* de Plaxíteles (?) la *Amazona* de Strongilo y el *Retrato de Alejandro* obra de Lisipo. Esta colección de obras de primera fila indica no sólo el afán coleccionista del emperador, sino también su extraordinario gusto.

Bibliografía

Fernández Uriel, P., *Aspectos sociopolíticos de la época neroniana,* Madrid, 1982.

— y Palop, L., *Nerón. La imagen deformada,* Madrid, 2000.

Griffin, M. T., *Nero. The End of a Dinasty,* Londres, 1996.

Mayeur, J.-M. *et al., Histoire du christianisme, I. Le Nouveau Peuple (des origines à 250),* París, 2000.

CAPÍTULO II

Historiografía de la España Romana imperial[1]

LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XVIII[2]

El primer historiador que reunió gran cantidad de datos extraídos de las fuentes romanas y de la epigrafía sobre la España Romana fue el agustino E. Flórez, en su monumental trabajo titulado *España Sagra-*

---

[1] Este trabajo es una ampliación notable del ya publicado dos veces por J. M. Blázquez, «Historiografía sobre la Edad Antigua», en *Historia de la Historiografía española*, Madrid, 1999, 15-66.

[2] F. Wulff ha publicado importantes trabajos sobre el tema historiográfico que nos ocupa, cfr. entre otros: «Andalucía antigua en la historiografía española (XVI-XIX)», *Ariadna*, 10, 1992, 9-32. «El mito en la historiografía española (XVI-XVIII). Algunas notas», *Historia y Crítica*, 2, 1992, 137-149. «La historia antigua en el ocaso del mundo ilustrado. Notas sobre el *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España* de J. P. Fornir», *Actas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vitoria, 1994. «Notas sobre la historia antigua en el ocaso del mundo ilustrado. *El discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español* de F. Martínez Marina», *Baetica*, 16, 1994, 279-289. «La *Historia de España* de D. Modesto Lafuente (1850-67) y la Historia Antigua», *Homenaje al Prof. Presedo*, Sevilla, 1995, 863-871. «Historiografía Ilustrada en España e Historia Antigua», en F. Gastó Lavalle y J. Beltrán Frotes (eds.), *La Antigüedad como argumento II. Historiografía de Arqueología e Historia Antigua en Andalucía*, Sevilla, 1995, 135-152. «La creación de la Historia Antigua en España en los años 60. Un proyecto de trabajo», *Homenaje al Prof. Montenegro*, t. II, Valladolid, 1999, 185-189. «En los orígenes de la historia social en España, *Las clases trabajadoras en la Antigüedad* de M. Morayta (1886)», *Baetica*, 22, 2000, 333-337. «Nacionalismo,

da[3]. Este estudio sigue siendo citado, por el gran número de inscripciones romanas que recoge, muchas de ellas hoy perdidas.

Otra figura de importancia, que utilizó bien la Epigrafía y la Numismática, así como las fuentes históricas, fue el marqués de Valdeflores, L. J. de Velázquez (1722-1772), que llegó a reunir unas tres mil inscripciones, cifra muy elevada para su época. Se adelantó al gran epigrafista del siglo XIX, T. Mommsen, en su concepción de la epigrafía romana, concepción que ha estado vigente hasta nuestros días. Esta figura ha sido revalorizada recientemente por la profesora A. Canto[4].

En 1783, J. F. Masdeu (1744-1817), en su *Historia crítica de España*, valoró los efectos de la colonización romana en España. Su obra histórica ha sido estudiada por C. Herrero[5].

Historiografía del siglo XIX

El siglo XIX produjo una figura de importancia excepcional en el campo de la historiografía española sobre la España Romana, con gran impacto en Alemania e Italia, fue el abogado malagueño M. Rodríguez de Berlanga (1825-1909). Su sólida situación económica le permitió dedicarse sin apremios al Derecho Romano. En 1881 publi-

---

Historia, Historia Antigua: Sabino Arana (1865-1903), la fundación del nacionalismo vasco y el uso del modelo historiográfico español», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 26-2, 2000, 183-211. «La Historia Antigua en España en el siglo XIX», en J. Beltrán y M. Belén (eds.), *La Antigüedad como argumento III*, Sevilla (en prensa). «La historia de Roma en las Historias de los países europeos: el caso español», *Hommage C. Deroux*, Bruselas (en prensa). «La tradición historiográfica española, ambiguas ciudades y esplendores béticos, esencias heroicas y limpiezas de sangre», en *Estudios sobre ciudades romanas de la Bética*, Granada, 2002, 497-513. «Los fenicios en la historiografía española del siglo XVIII, la *Historia Literaria de España* de los Hermanos Médano», *Homenaje al Prof. J. M. Blázquez*, Madrid (en prensa). «Andalucía Antigua en la historiografía española entre dos medios siglos: de Modesto Lafuente a J. Caro Baroja», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 2001. F. Wulff y F. C. Andreotti, «On Ancient History and Enlightment, Two Spanish Histories of the XVIII Century», *Storia della Storiografia*, 23, 1993, 75-94.

Agradecemos a los profesores J. M. Abascal, C. Fernández Ochoa, C. González, J. Remesal, A. Rodríguez Colmenero y F. Wulff la ayuda prestada.

[3] *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de las Iglesias de España, I-XXIX*, Madrid, 1754-1775.

[4] «Un precursor hispano del CIL en el siglo XVIII: el Marqués de Valdeflores», *BRAH*, 191, 1994, 99-516.

[5] *El pensamiento historiográfico del Padre Masdeu: Mundo Antiguo y Edad Media*, Madrid, 1983.

có una parte de las *Leyes Municipales de los municipios de Salpensa y de Malaca.* Esta obra lo convirtió en una figura de primera fila en el campo del Derecho Romano. La obra fue muy utilizada por el mayor especialista en Derecho Romano que ha habido, el citado T. Mommsen, catedrático de la Universidad de Berlín, en su trascendental estudio *Die Stadtrechte der lateinischen Gemeinden Salpensa und Malaca in der Provinz Bética.* La obra de M. Rodríguez de Berlanga no ha perdido actualidad, como lo demuestra que uno de los mejores estudiosos actuales de Derecho Romano, A. d'Ors, catedrático de las universidades de Santiago de Compostela y de Pamplona, en su *Epigrafía jurídica de la España romana,* Madrid, 1958, utilice el texto de M. Rodríguez de Berlanga, al comentar las leyes de Salpensa y de Malaca, y las tablas del distrito de Aljustrel (Lusitania), que son la legislación de un distrito minero de época de Adriano, aunque posiblemente se remonta a la época flavia[6]. Un segundo trabajo de M. Rodríguez de Berlanga, publicado en 1864, de alto aporte científico, se titula *Monumentos del municipio flavio malacitano,* y en él cataloga las fuentes literarias y epigráficas referentes a la ciudad bética, y reúne todos los manuscritos que a partir del Renacimiento mencionan la ciudad. A estos estudios siguieron otros varios, también de gran calidad. En 1873 publicó el texto de la *Lex Ursonensis,* cuyo comentario jurídico no ha perdido actualidad, ya que A. d'Ors lo utiliza continuamente en su *Epígrafía jurídica de la España romana.* Este mismo año Rodríguez de Berlanga terminó el *Pactum Fiduciae,* un díptico hallado próximo a Bonanza, y el *Decretum Lascutanum,* la inscripción más antigua de España, ya que se trata de un decreto de Paulo Emilio, fechado en el año 189 a.C.

HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XX. FUENTES LITERARIAS DE ÉPOCA IMPERIAL SOBRE LA ESPAÑA ROMANA

Para el conocimiento de la España Romana en época imperial son muy interesantes las colecciones de fuentes que reúnen todos los textos de los autores de la Antigüedad, tanto griegos como latinos. La primera colección la dirigieron los catedráticos A. Schulten, de la Universidad alemana de Erlangen, y P. Bosch Gimpera, de la de Barcelona. El

---

[6] C. Domergue, *La mine antique d'Aljustrel (Portugal) et les tables de bronze de Vipasca,* Paris, 1983.

primero fue uno de los últimos alumnos de T. Mommsen. Siguiendo a su maestro prestó especial atención a las fuentes de las fuentes, y a un conocimiento directo del terreno. El segundo fue uno de los grandes prehistoriadores de España en el siglo XX, que tuvo una notable preocupación por la Historia de la España Antigua, en sus diferentes épocas. Había estudiado la civilización en la Universidad de Berlín, que pasaba por ser el principal centro europeo en el estudio de la misma. Dos son los volúmenes de esta colección referentes a la España Romana imperial. El primero se debe al catedrático de Latín de la Universidad de Barcelona, V. Bejarano, y lleva por título *Fontes Hispaniae Antiquae. VII. Hispania Antiqua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo*, Barcelona, 1987. El libro da el texto original y la traducción, pero carece de comentario. El segundo es obra del catedrático alemán R. Grosse y se llama *Fontes Hispaniae Antiquae. VIII. Las fuentes desde César hasta el siglo V d.C.*, Barcelona, 1959.

En los últimos años dos catedráticos de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid, J. Mangas y D. Plácido, han retomado el proyecto anterior de publicar, poniéndolas al día, las *Fontes Hispaniae Antiquae*. Ha aparecido un volumen relativo a la época imperial romana hispana, con el título: *La Península ibérica prerromana de Éforo a Eustacio*, Madrid, 1999. El número de autores antiguos recopilado es mucho mayor que en la primera colección de las *Fontes*. Se ofrecen los textos griegos y latinos en el original con traducción, siendo el comentario histórico y filológico de alta categoría. Este libro es una buena aportación al estudio de las fuentes de la España Romana, porque además son recogidas las últimas novedades en su interpretación.

El catedrático de Arqueología Clásica A. García y Bellido, de la Universidad de Madrid, editó en 1953 una selección de trabajos publicados por él en diferentes revistas científicas españolas bajo el nombre de *La Península Ibérica en los comienzos de su historia*, Madrid, donde varios artículos se refieren a la época imperial. De este libro se hizo una segunda edición en 1985. A este investigador se deben dos libros sobre fuentes de la España Antigua. El primero lleva por título *España y los españoles hace 2.000 años según la «Geografía» de Estrabón*, Madrid[7]. La primera edición data de 1948, y hay varias reediciones. El fin que se propuso A. García y Bellido con la publicación de esta obra fue dar a cono-

[7] J. M. Blázquez, *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, 13-145. F. C. Andreotti, *Estrabón e Iberia: Nuevas perspectivas de estudio*, Madrid, 1999.

cer al gran público culto interesado en la materia la principal fuente sobre la etnología y los pueblos de la España Antigua, que es el libro III de la *Geografía* de Estrabón. El geógrafo griego, contemporáneo de Augusto, que murió seis años después del fundador del Principado, el año 20, no llegó a Hispania, pero recogió información de autores que sí lo hicieron, como Polibio, que viajó a Hispania con ocasión de las guerras celtibéricas, concretamente del cerco de Numancia, acompañando a P. Cornelio Escipión el Africano[8]; Posidonio, que al comienzo del siglo I a.C. estuvo en Cádiz con el fin de estudiar el fenómeno de las mareas, y prestó especial interés a las explotaciones mineras de Andalucía, en época de Augusto la Bética; Artemidoro, y Asclepiades, que a comienzos del siglo I a.C., enseñó gramática en la Bética y escribió una relación detallada de sus pueblos. En 1947 sacó a la luz A. García y Bellido *La España del siglo I de nuestra Era (según P. Mela y C. Plinio)*, obra que también se reeditó repetidamente. Mela era gaditano y Plinio fue procurador de España a comienzos de la época flavia, año 73, y ambos estaban bien informados de todo lo referente a ella. El segundo contaba además de con los archivos oficiales, con los datos recogidos por Agripa, que después de la finalización de las guerras cántabras, año 19 a.C., estuvo en España organizando el territorio, al igual que había hecho antes en Oriente. La obra del primero es más bien geográfica. La del segundo presta especial interés a todo lo referente a la producción. Los dos volúmenes de A. García y Bellido no ofrecen el texto original, sino sólo la traducción española. El comentario es muy abundante y dirigido a personas no especialistas.

El hispanista A. Schulten dedicó el tomo VI de sus *Fontes Hispaniae Antiquae* a *Estrabón. Geografía de Iberia*, Madrid, 1952, ofreciendo el texto griego con la traducción y comentario. Este último está teñido de cierta interpretación romántica, debido a que Schulten vivió la última época del romanticismo alemán. El profesor de Erlangen contra la voluntad de su maestro T. Mommsen, que le había ofrecido que trabajara el África Romana, se desplazó a España porque sin conocerla le atraía.

M. N. Muñoz ha estudiado los textos de Diodoro Sículo referentes a Hispania en *España en la Biblioteca Histórica de Diodoro Sículo*, Granada, 1976.

---

[8] En la actualidad hay dudas acerca de su estancia en la Península, en razón de su avanzada edad.

Durante los últimos cincuenta años han visto la luz grandes Historias de la España Romana. En 1955 la prestigiosa editorial madrileña Espasa Calpe republicó la antigua *Historia de España II. España Romana,* dirigida por el filólogo R. Menéndez Pidal. En el volumen se sistematizó todo lo que se sabía sobre la España Romana hasta la Segunda República española. Está redactada por diferentes autores, ninguno de los cuales era historiador de la España Romana. Hasta entonces no habían aparecido en España investigadores de esta época de la Historia hispánica, pero la publicación de dicha obra significó una enorme contribución al tema con algún defecto grave, como que las páginas dedicadas a la economía son escasas, dada la importancia que tuvo España en la economía romana, por cuanto se refiere a la producción de vino y de aceite, de salazones y de minerales. Esta editorial en 1982 editó la misma historia en dos volúmenes, dirigida por el catedrático de Historia Antigua de la Universidad Complutense J. M. Blázquez. Esta edición tiene la ventaja sobre la primera de su mayor volumen, de estar totalmente al día, de estar magníficamente ilustrada con láminas nuevas, que complementan el contenido del texto, y de estar redactada por catedráticos de Historia Antigua de las diferentes universidades españolas. Se concede gran relevancia a la economía y a las religiones indígenas de España. Han seguido reediciones.

En los últimos decenios se han presentado al público varias síntesis de la España Romana, que en realidad están pensadas como manuales para alumnos universitarios de Historia Antigua de España. A. Montenegro, J. M. Blázquez y J. M. Solana redactaron una *Historia de España. España Romana,* Madrid, 1985. Se trata de una síntesis puesta al día de valor considerable, pensada para universitarios. Las mismas características, pero mayor extensión, presenta la *Historia de España Antigua, II. Hispania romana,* Madrid, 1985, coordinada por J. M. Blázquez, y redactada por varios catedráticos hispanos de Historia Antigua. En esta obra quedan marcadas las diferentes escuelas en la interpretación de la Historia Antigua de España. Algunas de estas tendencias han desaparecido o han aminorado su influjo en la actualidad.

Una obra de síntesis, que da una idea más exacta de la España Romana en época imperial, es el catálogo en el que participan varios autores, coordinados por J. Arce, que lleva por título *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio,* Madrid, 1997. La primera

versión de esta exposición se había celebrado en Roma. El catálogo da una idea general de la España Romana, quedando algunos puntos importantes sin tratar, debido al contenido de la exposición, al igual que quedan ausentes varias piezas de extraordinaria importancia fuera del catálogo.

De mayor interés científico es *Hispania. El legado de Roma*, Zaragoza, 1998, coordinado por P. Barraca, publicado con motivo de la exposición celebrada en Zaragoza en el año del emperador hispano Trajano, de pura raza turdetana, como afirma el historiador romano Dión Casio. Redactada por los mejores especialistas y magníficamente ilustrada, es obra mucho más voluminosa y completa que el catálogo de la exposición celebrada en Roma.

En la monumental historia *Historia General de España y América*, publicada en Madrid, 1987, el tomo II está dedicado a la *Constitución y ruina de la España Romana*. En él intervienen diferentes autores, que se han consagrado a la España Romana. Está dirigido al gran público y es una síntesis bien logada sobre Hispania Romana en época imperial.

D. Plácido ha escrito en la *Historia de España 2. La España romana y visigoda (siglos III a.C.-VII d.C.)*, Barcelona, 1988, toda la parte referente a la España Romana. Esta obra tiene una ventaja sobre otros libros del mismo tema. Es la visión sobre la España Romana de un especialista de la cultura griega y, por lo tanto, con puntos de vista nuevos. Y además al ser todo el capítulo escrito por el mismo autor, el contenido tiene mayor homogeneidad.

Un equipo de hispanistas alemanes que han dedicado su vida al estudio de la Hispania Romana han publicado un volumen titulado: *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, Maguncia, 1993. Este libro está espléndidamente ilustrado. Cada ilustración lleva una ficha descriptiva y bibliográfica y una introducción general. Está muy bien seleccionado el catálogo de los monumentos extraídos, de entre los cuales se estudian los más significativos. Los seis hispanistas que han colaborado son arqueólogos no historiadores, lo que da al libro un tinte más arqueológico que histórico, aunque la Historia no está ausente.

El interés fuera de España por la España Romana queda bien patente en la aparición de tres estudios dedicados a ella, salidos de la pluma de dos investigadores ingleses: S. J. Keay, *Roman Spain*, Londres, 1988; J. S. Richardson, *Hispania y los romanos*, Barcelona, 1988; y un canadiense: L. A. Curchin, *España Romana*, Madrid, 1996, que son tres buenas aportaciones al conocimiento del tema para lectores extranjeros y españoles. El libro de J. S. Richardson es el más completo.

J. Mangas y J. J. Sayas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, han seleccionado las principales fuentes en *Textos y documentos de Historia Antigua, Medieval y Moderna hasta el siglo XVII*, Barcelona, 1984. La selección está perfectamente lograda.

A G. Alföldi, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Heidelberg, se debe una breve, pero fundamental Historia, *Provincia Hispania Superior*, Heidelberg, 2000, donde se abordan aspectos muy importantes como la creación de la Hispania Nova Citerior y Galaecia, la base para la reforma administrativa de Caracalla, las consecuencias de la reforma administrativa de Caracalla y el último destino de la provincia Hispania Superior.

S. J. Keay ha editado un volumen sobre *The Archaeology of Early Roman Baetica*, Portsmouth, 1998, en el que se estudian muchos aspectos de la provincia romana de la Bética, no sólo arqueológicos sino también históricos.

La gran revuelta campesina de la España imperial fueron las bagaudas en el siglo V, que han sido bien estudiadas por C. Sánchez de León, *Les sources de l'Histoire des bagaudes, traduction et commentaire*, París, 1996. *Íd., Las bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en fecha temprana durante el Bajo Imperio*, Jaén, 1996.

Recientemente han aparecido dos buenas Historias de la Hispania Romana debidas a J. M. Roldán, *Historia de la España Antigua I. Iberia Prerromana. Hispania Republicana y Alto Imperial*, Madrid, 2001 y J. J. Sayas, *Historia Antigua de España. De la Antigüedad Tardía al ocaso visigodo*, Madrid, 2001.

Proceso de la romanización en España

En los últimos decenios se ha manejado con detenimiento la progresiva romanización de España, que en amplias zonas es ya de época imperial. El geógrafo griego Estrabón (3, 2, 15) en el libro III de su *Geografía* termina las páginas dedicadas a la Bética con el siguiente cuadro de la romanización general de España:

> Los turdetanos, sobre todo los que viven en las riberas del Betis, han adquirido la manera de vivir de los romanos hasta olvidar su idioma propio; además la mayoría se han hecho latinos, han tomado colonos romanos, y falta poco para que todos se hagan romanos. Las ciudades ahora colonizadas como Pax Augusta [Beja], entre los celtas; Augusta Emérita [Mérida], entre los túrdulos; Caesaraugusta

[Zaragoza], entre los celtíberos, y otras semejantes muestran bien claro el cambio que se ha operado en su constitución política. Llámase togados a los iberos que han adoptado este régimen de vida; los celtíberos mismos se cuentan hoy en día entre ellos, aunque hayan tenido fama en otro tiempo de ser más feroces.

Es decir, hay que partir de este texto de Estrabon para estudiar la romanización de España a comienzos del Principado, época en que todo el sur, el levante y las riberas del Ebro estaban romanizados, en cambio los pueblos de la Meseta castellana sólo habían comenzado a adoptar el tipo de vida romano.

Varios volúmenes han aparecido tratando estas características y el proceso aculturador de Roma. C. Belda ha estudiado *El proceso de romanización de la provincia de Murcia,* Murcia, 1972. A. González Blanco, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, ha coordinado un volumen, circunscrito a los últimos años de la España Romana, que lleva por título *Arte y poblamiento en el SE peninsular durante los últimos siglos de civilización romana,* Murcia, 1979. Se analiza en este libro la organización en función de la conquista. El sureste se romanizó profundamente desde muy pronto a partir de la conquista. Las minas de plata de las proximidades de Cartagena (Estr., 3, 2, 10)[9], que eran las más ricas de todo el Mundo Antiguo y que originaron desde el primer momento una gigantesca colonización de grupos suritálicos, explican esta temprana romanización del sureste, muy similar en cuanto a intensidad a la de la Bética. A. Rodríguez Colmenero, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Santiago de Compostela, es el autor de un libro que lleva por título *Augusto e Hispania. Conquista y organización del norte peninsular,* Bilbao, 1979. Se analiza la romanización en función de la conquista. El mismo investigador, uno de los mejores conocedores de Galicia, a la que ha dedicado toda su vida científica, escribió una *Galicia meridional y romana,* Bilbao, 1977, y denota un conocimiento de primera mano de la región, fruto de haberla recorrido. En 1982 C. Torres, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Santiago de Compostela, publicó una *Galicia Romana,* en esa misma ciudad, con un criterio más bien clásico, ya descartado por la investigación española del momento. El libro, sin embargo, es un ejemplo eficaz de la historiografía tradicional sobre el noroeste, redactado por un experto conocedor de la provincia. A M. Pastor, profesor

---

[9] Véase, en el presente volumen, el capítulo titulado «Aspectos de la historia de Carthago Nova a través de su epigrafía», págs. 158-178, sobre todo págs. 158-163.

titular de la Universidad de Granada, se debe *Los astures durante el Imperio Romano (Contribución a su historia social y económica),* Granada, 1977. Este libro marca un rumbo nuevo en la investigación histórica sobre los pueblos de la España Antigua, al prestar especial interés a los aspectos económicos y sociales, muy en consonancia con las corrientes historiográficas de la época. En cambio, ese mismo año, 1977, apareció la *Historia de Asturias. Asturias romana y visigoda,* Oviedo, de F. Diego Santos, catedrático de Instituto, que es una historia de los astures de marcado carácter descriptivo. El autor es un excelente epigrafista y concibe la historia de los astures, en su fase visigoda, como una continuación de la romana, que es lo que en realidad fue, ya que los visigodos, cuando llegaron a Hispania, en su marcha secular habían absorbido en gran medida la cultura romana, y fueron asentados por Roma en el Occidente como federados del Imperio Romano. Una contribución interesante a la Historia de Asturias, con criterios más modernos, que da especial interés a la economía y sociedad, es la redactada por F. J. Lomas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cádiz, que lleva por título: *Asturias prerromana y Alto Imperial,* Oviedo, 1989. M. C. González, en *Los astures y los cántabros vadinienses,* Vitoria, 1997, estudia las sociedades indígenas del norte, siendo una de las más originales la de los cántabros vadinienses. Un buen estudio para su época, que los descubrimientos arqueológicos han dejado anticuado, es el de C. Fernández Ochoa, que lleva por título *Asturias en la época romana,* Madrid, 1982. Las últimas excavaciones efectuadas en Asturias han demostrado, sin ningún género de duda, que la romanización fue mucho más profunda que lo que se creía hasta entonces, lo que ya se podía barruntar, pues el número de topónimos de origen latino, propios del Bajo Imperio, reunidos y estudiados por los filólogos, como C. Bobes, catedrático de la Universidad de Oviedo, es grande. N. Santos Yanguas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Oviedo, es el autor de *La romanización de Asturias,* Oviedo, 1992, que agrupa aportaciones de última hora, proporcionadas por la Arqueología. Como síntesis es obra esencial. Las excavaciones de los últimos años han confirmado y perfeccionado sus puntos de vista. El panorama de la romanización de los pueblos del norte de España queda completado por la publicación de *La romanización del Pirineu,* Puigcerdà, 1990, debido a una serie de colaboradores, buenos especialistas en el territorio, es obra esencial para conocer la romanización de esta región de la España Antigua. M. A. García Guinea, del Museo Arqueológico de Santander, ha coordinado una atrayente *Historia de Cantabria. Prehistoria. Edades Antigua y Media,* Santander, 1985, magnífica-

mente ilustrada y puesta al día, pero que hay que actualizar con *Regio Cantabrorum*, de J. M. Gil y J. A. Muñoz Castro, Santander, 1999, que es el estudio más acabado sobre esta región de la España Romana, con grandes aportaciones. Este libro se afirma en sus contenidos con el de E. Peralta, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid, 2000, con un estudio sobre los campamentos romanos y un excelente conocimiento del territorio con importantes contribuciones. J. González Echegaray trata también la realidad cántabra en su obra *Los cántabros*, Santander, 1997. VV. AA., *Cántabros y Astures (bimilenario de las guerras cántabras y astures)*, León, 1983, es un buen estudio sobre la romanización de la región, así como E. Martino, *Roma contra cántabros y astures. Nueva lectura de las fuentes*, Santander, 1982, que ofrece una visión basada en la toponimia. L. A. García Moreno, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá de Henares, ha dirigido un coloquio sobre *Los pueblos de la España septentrional entre los siglos II y IX*, Alcalá de Henares, 1992, en el que se estudia toda su problemática hasta el dicho siglo IX. Un libro antiguo que presentó en su día una visión original de los orígenes sociales de la Reconquista y que tuvo una pervivencia durante muchos años se debe a A. Barbero, catedrático de Edad Media de la Universidad Complutense, y a M. Vigil, catedrático de Historia Antigua de las universidades de Granada y de Salamanca, y se titula: *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*, Barcelona, 1974. Propugnaron la no romanización de Asturias, argumentado que al final de la Antigüedad se encontraba poco más o menos igual que en la época de Estrabón. No obstante, repetimos, hoy en día los avances de la investigación en Asturias han derrumbado tal premisa. La teoría de este volumen en su día fue revulsiva y encontró una opinión frontal que partió de los grandes historiadores hispanos de la Edad Media, como Claudio Sánchez Albornoz.

M. Salinas de Frías ha publicado una interesante investigación sobre Celtiberia, en *Conquista y romanización de Celtiberia*, Soria, 1986.

A. M. Villamayor publicó *Los berones segun las fuentes escritas*, Logroño, 1980, que es el único estudio de los textos que aluden a este pueblo.

El pueblo vasco, por haber conservado su lengua hasta el siglo XXI, siempre ha ejercido un gran atractivo sobre los historiadores y políticos de su región. Los vascos en la Antigüedad eran las gentes del Pirineo Navarro, que estuvieron en excelentes relaciones con Roma, y por eso mantuvieron su lengua. Los modernos estudios sobre la raza vasca efectuados con las actuales técnicas de análisis han dado como resultado que no existe tal raza vasca, sino que es la misma de todos los pue-

blos del norte de España y en general de todo el Mediterráneo[10]. Sobre los vascos han aparecido dos libros básicos. Ambos se deben a autores vascos. El primero es obra de la profesora de Historia Antigua de la Universidad Nacional de Educación a Distancia M. Pérex, *Los vascones. El poblamiento en la época romana*, Purlada, 1986. La actual provincia de Álava era indoeuropea, como lo indican las inscripciones. Las provincias de Guipúzcoa y Vizcaya estaban prácticamente desérticas. Navarra estaba profundamente romanizada. El segundo se debe a J. J. Sayas, *Los vascones en la Antigüedad*, Madrid, 1994. Es una recopilación de artículos sobre puntos concretos de la Historia vasca, prestando especial interés a los vascos al final de la Antigüedad. El castellano, como hace muchos años propuso el gran filólogo R. Menéndez Pidal, se origina en Burgos entre los vascos asentados en Pancorbo, a finales del Reino Visigodo, tesis que parece confirmarse.

El sur de España ha merecido buenos estudios de época imperial. C. González, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada, publicó *Imperialismo y romanización en la provincia de Hispania Ulterior*, Granada, 1981. Estudia el autor la evolución económica, la producción agrícola y minera y las actividades industriales. La intensidad de la romanización estaría en función de la explotación de productos naturales. Efectivamente, la explotación minera, principalmente de Sierra Morena y del sureste (Estr., 3, 2, 8-9; Diod., 5, 35-38), originó una temprana y numerosa colonización de grupos suritálicos, que aculturaron estas comarcas. Esta tesis no se puede aplicar a las explotaciones auríferas del noroeste[11], pues estas minas pasaron a poder del

---

[10] A. Arnaiz Villena *et al.*, «HLA Allele and Haplotype Frequencies in Algerians. Relatedness to Spaniards and Basques», *Human Immunology*, 43, 1995, 259-268. J. Martínez-Laso *et al.*, «The Contribution of the HLA-A, -B, -C and -DR, -DQ DNA typing to the study of the origins of Spaniards and Basques», *Tissue Antigens*, 45, 1995, 237-245. *Íd.*, «HLA DR and DQ polymorphism in Ashkenazy and non-Ashkenazy Jews: comparison with other Mediterraneans», *Tissue Antigens*, 47, 1996, 63-71. A. Arnaiz Villena *et al.*, «Relatedness among Basques, Portuguese, Spaniards, and Algerians studied by HLA allelic frequencies and haplotypes», *Immunogenetics*, 47, 1997, 37-43; *Íd.*, «Iberia: Populations Genetics, Anthropology, and Linguistics, *Human Biology*, 71, 5, 1999, 725-743; *Íd.*, «The origin of Cretan populations as determined by characterization of HLA alleles», *Tissue Antigens*, 53, 1999, 213-226. E. Gómez-Casado *et al.*, «HLA genes in Arabic-speaking Morroccans: close relatedness to Berbers and Iberians», *Tissue Antigens*, 55, 2000, 239-249. Científicamente no hay posibilidad de defender la existencia de una raza vasca. Sobre este tema es imprescindible: F. Wulff, «Nacionalismo, Historia, Historia Antigua: Sabino Arana (1865-1903), la fundación del nacionalismo vasco y el uso del modelo historiográfico español», *op. cit.*

[11] F. J. Sánchez-Palencia, *La explotación del oro de Asturias y Gallaecia en la Antigüedad*, Madrid, 1983, inédito.

emperador, y no originaron una colonización. Como mano de obra se empleó a los propios nativos, y miembros específicos del ejército realizaban las funciones de ingeniería. Del mismo autor es *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991. En este libro se plantean problemas concretos de toda índole acerca de la romanización de la Bética. Aspectos parciales de la sociedad romana bética los ha estudiado el mismo investigador en *La sociedad de la Bética. Contribución para su estudio*, Granada, 1994. Para la zona de Oretania R. López Domènech, *La región oretana. Estructuras indígenas y organización romana*, Murcia, 1996. En este trabajo se estudia la romanización en este territorio muy pronto aculturado a consecuencia del proceso de extracción de minerales, generado por grupos itálicos.

Un buen estudio monográfico sobre la romanización en la actual provincia de Albacete es el de R. Sanz, *Cultura ibérica y romanización en tierras de Albacete. Los siglos de transición*, Albacete, 1997.

Una versión marxista, muy en consonancia con el momento histórico en el que eran actuales las interpretaciones basadas en esta doctrina, es la obra de J. Fernández Ubiña, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada, que lleva por título *La crisis del siglo III en la Bética*, Madrid, 1981. La crisis del siglo III significó en el Imperio Romano y en Hispania un corte radical, como lo indican los estudios de M. Tarradell, catedrático de Arqueología de las universidades de Valencia y de Barcelona, y de E. Llobregat, director del Museo de Alicante, basados en la zona del levante mediterráneo, que en muchos aspectos preludia la llegada de la Edad Media. Ahora empieza la ruralización de Hispania y la disminución del perímetro de las ciudades. Ya a finales del gobierno de la dinastía severiana, según tesis de F. Sánchez-Palencia, en las minas de oro del noroeste, que comprendían Galicia, norte de Lusitania, Asturias occidental y parte de Zamora, se había dejado de trabajar, al no ser fructífera su explotación. Esta crisis y la etapa posterior la estudia A. Padilla en *La provincia romana de la Bética (253-422)*, Écija, 1989. A. Cepas en *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo III*, Madrid, 1997, se inclina a que la crisis no significó una rotura total. Ello puede ser cierto, pero la invasión de los bárbaros en época de Galieno arrasó toda Hispania, según afirmación del historiador Orosio (7, 22, 7), que escribe que «los germanos del otro lado del Rin se apoderaron de Hispania y la saquearon totalmente». Este saqueo, según el mismo historiador, duró doce años. Se trataba de pueblos en movimiento, que venían con sus familias, ganados y enseres, y buscaban terrenos donde establecerse. Estas invasiones fueron iguales a las de los sue-

vos, vándalos y alanos de los años 409-412. Orosio (7, 22, 8) pone a Tarragona, capital de la provincia Tarraconense, como modelo de una gran ciudad en ruinas. La crisis del siglo III en Hispania ha sido estudiada por S. J. Keay, en A. King y M. Henig (eds.), *The Roman West in the Third Century. Contributions from Archaeology and History*, Oxford, 1991, quien también opina que no fue tan profunda como se ha afirmado.

J. Arce analiza asimismo esta crisis de la Tarda Antigüedad en *El último siglo de la España Romana: 284-409*, Madrid, 1986, que es un anatema a las tesis propuestas por otros autores sin nuevas aportaciones.

C. Martínez y F. A. Muñoz estudian el *Poblamiento Ibero y Romano en el sur peninsular. La comarca de Vélez (Almería)*, Granada, 1999.

Un castro romano y prerromano excavado excelentemente con un buen estudio es debido a L. Berrocal *et al.*, *El Castiellu de Llagú. El castro astur de los orígenes de Oviedo*, Madrid, 2002. Es el libro clave para la cultura asturiana.

Un castro asturiano recientemente excavado y estudiado es también el de *Lugo de Llanera. Excavaciones arqueológicas en Sta. María de Lugo de Llanera (Asturias), Memorias de las campañas de 1991-1995*, Oviedo, 2001, obra de C. Fernández Ochoa *et al.*

Colonización, municipalización y administración romana

La colonización romana fue uno de los factores esenciales de la romanización de Hispania. Varios libros tratan este tema, que es de gran trascendencia para el conocimiento de la realidad de la España Romana. Son fundamentales los siguientes: G. Alföldi, *Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene*, Heidelberg, 1981. H. Galsterer, *Untersuchungen zum römischen Städtewesen auf der Iberischen Halbinsel*, Berlín, 1971. N. Mackie, *Local Administration in Roman Spain (A.D. 14-212)*, Oxford, 1983. El catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Córdoba, J. F. Rodríguez Neila, ha publicado *Sociedad y Administración local en la Bética romana*, Córdoba, 1981. F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Wiesbaden, 1952. R. Wiegels, *Die Tribus Inschriften des römischen Hispaniens*, Berlín, 1985. M. L. Cortijo, *La administración territorial de la Bética romana*, Córdoba, 1993. R. Mentxaca, *El senado municipal en la Bética hispana a la luz de la lex Irnitana*, Vitoria, 1993.

La fundación de colonias por César y Augusto[12] fue importantísima actividad para la aculturación peninsular. Esta faceta cardinal queda bien patente en varios libros claves para este aspecto de la dicha aculturación. M. A. Marín estudió la *Emigración, colonización y municipalización*, Granada, 1988. J. M. Fernández en 1988 examinó *El asentamiento romano en Extremadura y su análisis espacial*, Cáceres. En 1989 varios autores analizaron *Aspectos de la colonización y municipalización de Hispania*, Mérida, en esta obra se tratan aspectos sustanciales de la colonización romana. E. Ortiz y J. Santos Yanguas como editores publicaron un estudio más completo titulado *Teoría y práctica del ordenamiento jurídico municipal en Hispania*, Vitoria, 1996. J. Santos Yanguas, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Álava, ha publicado las conferencias de tres cursos de verano dirigidos por él, en los que se trató: *Asimilación y resistencia a la romanización en el norte de Hispania*, Bilbao, 1986; *El solar vascón en la Antigüedad. Cuestiones de la lengua. Arqueología, Epigrafía*, San Sebastián, 1989; *Indígenas y romanos en el norte de la Península Ibérica*, San Sebastián, 1993. El mismo autor en 1985 editó *Comunidades indígenas y administración romana en el noroeste hispano*, Vitoria. Es el mejor especialista actual de la aculturación de los pueblos del norte de Hispania, sobre los que viene trabajando en los últimos decenios y ha sacado a la luz varios libros, que son totalmente imprescindibles para la materia. Éste es uno de los más importantes.

E. García Riaza y M. L. Sánchez León, *Roma y la municipalización de las islas Baleares*, Palma de Mallorca, 2000, es un eficaz estudio sobre la concesión del estatuto municipal a ciudades de las islas Baleares. R. Zucca, *Insulae Baliares. Le isole Baleari sotto il dominio romano*, Roma, 1998, es un buen estudio de las islas bajo el dominio de Roma.

La investigación moderna ha avanzado mucho en el estudio de estos pueblos en lo referente a la asimilación de la cultura romana, desde el sobresaliente estudio del etnólogo J. Caro Baroja titulado *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, Madrid, 1942. El volumen presenta un marcado carácter etnológico, y no ha sido superado hasta el momento. Este mismo carácter dio a su famosa obra *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, Barcelona, 1946, de la que se han hecho varias ediciones. Es un estudio sobresaliente para el conocimiento de los pueblos hispanos. Muchas páginas se dedican a los pueblos hispanos en

---

12 A. García y Bellido, «Las colonias romanas de Hispania», *AHDE*, 29, 1959, 459-502. M. P. García-Gelabert, «La colonización romana en Hispania y África en época de César y Augusto», *L'Africa romana. Atti del X convegno di studio* (Oristano, 1992), t. III, Sassari, 1994, 1189-1205.

época imperial romana, y es el único libro que comprende todas las regiones.

J. M. Solana trató el problema de *Las entidades étnicas de la Meseta norte de Hispania en época prerromana,* Valladolid, 1991. M. J. Hidalgo, D. Pérez y M. J. Gervás han coordinado unos encuentros que llevan por título: *Romanización y reconquista en la Península Ibérica. Nuevas perspectivas,* Salamanca, 1989. El volumen recoge puntos de vista interesantes y novedosos, algunos de los cuales caen dentro del límite de este trabajo.

De particular interés son los estudios dedicados a la pervivencia de instituciones indígenas en la época imperial. Sobre este tema han trabajado filólogos e historiadores. Las principales aportaciones a este apasionante tema del funcionamiento de la administración en sus relaciones con las poblaciones indígenas han salido de la pluma de M. C. González, catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Vitoria, y de su maestro J. Santos Yanguas. M. C. González publicó en 1986 *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania,* Vitoria, que es un estudio sobre un aspecto concreto de la organización de los pueblos indoeuropeos bajo Roma, las gentilidades y centurias, y significa un gran avance en el tema clave de las relaciones entre los indígenas y la Administración. La autora ha ido cada vez profundizando más en su estudio, y añadiendo nueva documentación y perfilando su interpretación. Las fuentes son exclusivamente epigráficas. M. L. Albertos, catedrática de Latín en un instituto de Vitoria, en 1977[13] propuso en el *Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo* que la *C* de las inscripciones acompañadas del nombre no hay que leerla como *centuria* según se venía interpretando, sino como *castellum,* tesis que fue aceptada generalmente. M. C. González y J. Santos Yanguas en 1994 han tratado el tema de las instituciones indígenas de todas las poblaciones del norte de España en *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica,* Vitoria.

A. Caballos en *Los senadores hispanos y la romanización de Hispania (siglos I-III). I. Prosopografía,* Écija, 1990, estudia la romanización de Hispania en función de los senadores hispanos. Es obra de gran novedad y sin precedentes, por ello es de consulta obligada.

J. M. Blázquez ha recopilado, poniéndolos al día con la bibliografía y temática pertinente, varios artículos aparecidos en diferentes revis-

[13] «Perduraciones indígenas en la Galicia Romana: los castros, las divinidades y la organización gentilicia en la epigrafía», *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo,* Lugo, 1977, 17-27.

tas nacionales y extranjeras, que tratan aspectos claros de la romanización. Estos volúmenes son los siguientes: *La Romanización, I-II,* Madrid, 1986, obra con varias ediciones; *Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989; *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990, en el que se analizan las comunicaciones al final de la Antigüedad entre Hispania, Oriente, África e Italia, que fueron intensas, ya que Hispania no estuvo aislada en la Tarda Antigüedad; *España romana,* Madrid, 1996, y *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad,* Madrid, 2000. Algunos estudios son anteriores a la época que estudia este trabajo. Otros muchos caen de plano en el período imperial. A. Tovar y J. M. Blázquez son los autores de una *Historia de la Hispania. La Península Ibérica desde el 218 a.C. hasta el siglo V,* Madrid, 1997, que ha sido bien acogida por el público, al tener seis ediciones. Es una síntesis lograda de 383 páginas de toda la Hispania Romana puesta al día. A. Tovar sigue bastante a A. Schulten. J. M. Blázquez y J. Alvar son los editores de *La Romanización de Occidente,* Madrid, 1996, obra redactada por un grupo de investigadores españoles e italianos con una visión actual de los diferentes problemas de la romanización.

Historias regionales y provinciales

La importancia que en los veinticinco últimos años han adquirido las autonomías en España ha motivado la aparición de obras en las que se estudian las raíces de las diferentes regiones, y en este sentido la huella de Roma fue profunda y ha llegado hasta el siglo XXI en las más variadas particularidades de la cultura. Estas obras están puestas al día en Arqueología, Epigrafía y Numismática. Están muy bien ilustradas y redactadas por buenos especialistas, que trabajan en las respectivas universidades. El peligro de estos estudios parciales es perder de vista la visión general que debe tener el historiador si se centra en una región.

Buen ejemplo de estas Historias es la dirigida por J. González, que fue catedrático de Historia Medieval de la Universidad Complutense, titulada *Historia de Palencia. I. Edades Antigua y Media,* Palencia, 1984. F. Beltrán, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza, es el autor del capítulo de Aragón en época imperial, en *Historia de Aragón,* Zaragoza, 1985. T. Ortego, inspector de Segunda Enseñanza, redactó el capítulo sobre la región de Soria en tiempos romanos en *Historia de Soria,* Almazán, 1985. A J. A. Abásolo, catedrático de Arqueología de la Universidad de Valladolid, se deben las páginas consagradas a Burgos en época imperial, en *Historia de Burgos. I.I. Edad An-*

tigua, Burgos, 1984. J. M. Álvarez Martínez, director del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, escribió el capítulo de la romanización en la *Historia de la Baja Extremadura. I,* Badajoz, 1983. El mismo autor y T. Nogales, conservadora del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, redactaron el capítulo de la romanización en *Extremadura. Fragmentos de identidad,* Madrid, 1998. J. M. Álvarez Martínez *et al.,* en *Historia de Extremadura. I. La Geografía y los tiempos antiguos,* Badajoz, 1985, han hecho una investigación correcta sobre la región bajo el dominio de Roma. M. A. Rabanal, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de León, ha estudiado en *Historia de León. I. Prehistoria y Antigüedad,* León, 1999, el territorio mencionado. S. M. García Martínez, en *La base campamental de la Legio VII y sus canabae en León. Análisis epigrático,* León, 1999, ha examinado la vida del campamento y de la población aneja a él. Respecto del conocimiento sobre esta región un libro clásico es el del simposio dirigido por A. García y Bellido, titulado *Legio VII Gemina,* León, 1970, que consiste en un examen sobre León, su comarca y los problemas relacionados con la ciudad. M. A. Rabanal ha escrito una *Historia de Alicante. Prehistoria y Edad Antigua,* Alicante, 1983, en la que examina la actual provincia, trazando una síntesis en época imperial. M. P. González-Conde publicó un volumen muy completo dedicado a *Romanidad e indigenismo en Carpetania,* Alicante, 1987, y M. Salinas escribió *Los vettones, indigenismo y romanización en el Occidente de la Meseta,* Salamanca, 2001.

Las ciudades hispano-romanas

Un tema muy tratado en los últimos años es el urbanismo. Es una tendencia no sólo de los investigadores españoles, sino de los extranjeros estudiosos de la Antigüedad. Tiene un precedente en el ya mencionado libro sobre la ciudad de Málaga de Rodríguez de Berlanga. En este aspecto son valiosos, por tratarse de un estudio general de las ciudades hispanas, los tres libros del catedrático de Filología de las universidades de Salamanca y de Tubinga, A. Tovar, titulados *Iberische Landeskunde,* Baden Baden, 1975-1989. El proyecto era del hispanista alemán A. Schulten, que se lo encargó a A. Tovar hace más de cincuenta años. Cada volumen va dedicado a una provincia de la España Romana. Se estudian todas las ciudades mencionadas en las fuentes antiguas, con una disección exhaustiva de las fuentes literarias, numismáticas, epigráficas y arqueológicas, con toda la bibliografía menuda. Es obra obligada de consulta.

En 1971, A. Beltrán, catedrático de Arqueología, Epigrafía y Numismática de la Universidad de Zaragoza, fue el precursor de estos trabajos, al coordinar un libro de conjunto sobre *Las ciudades augusteas*, Zaragoza. El libro está redactado por arqueólogos, por lo que más que carácter histórico lo tiene arqueológico. Algunas ciudades hispanas no se tratan, por este motivo no es posible considerarlo como un estudio completo del urbanismo romano hispano en época de Augusto. El mismo autor en 1983 coordinó *Arqueología de las ciudades modernas superpuestas a las antiguas*, Zaragoza. Como lo indica el título el número de ciudades estudiadas era limitado. Consistían en las siguientes: Segóbriga, Augusta Emérita, Caesaraugusta, Cástulo, Tarraco, Itálica, Corduba, Bílbilis, Lisboa, Clunia, Ampurias y Carthago Nova. Asimismo el estudio de cada ciudad era particularmente arqueológico.

J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert han recogido los considerables trabajos dispersos por revistas nacionales y extranjeras sobre Cástulo en *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994. La ciudad ha sido intensamente excavada por J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, además de por profesores y alumnos de las universidades españolas. Y fruto de estas investigaciones son los volúmenes que se citan a continuación: J. M. Blázquez, *Cástulo I*, Madrid, 1975; J. M. Blázquez y J. Valiente, *Cástulo III*, Madrid, 1981; J. M. Blázquez, R. Contreras y J. J. Urruela, *Cástulo IV*, Madrid, 1989; J. M. Blázquez, M. P. García-Gelabert y F. López Pardo, *Cástulo V*, Madrid, 1985; M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, *Cástulo, Jaén, España. I: Las excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (siglo IV a. C.)*, Londres, 1988. Los volúmenes dedicados a la etapa imperial son J. M. Blázquez, *Cástulo II*, Madrid, 1979 y J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, Jaén, España. II: El conjunto arquitectónico del Olivar*, Oxford, 1999, con toda la numerosa bibliografía nuestra sobre este importante yacimiento. Los autores estudian aspectos concretos de la importantísima ciudad, capital del distrito minero romano de la antigua Oretania. C. González, en *Cástulo y la romanización de la Oretania*, Linares, 1981, examina el importante papel desempeñado por la ciudad en la romanización de Oretania.

J. M. Blázquez ha escrito *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, donde recoge una serie de trabajos sobre ciudades, sobre presas, sobre la administración de las aguas, etc. U. Espinosa, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Logroño, y J. M. Abascal, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Alicante, han elaborado una síntesis muy bien lograda sobre el urbanismo romano de España en *La ciudad hispano romana*, Logroño, 1988. De ambos autores

es el estudio, *La ciudad hispano-romana, Privilegio y poder,* Logroño, 1989. A. González Blanco ha coordinado un grueso volumen sobre el *Urbanismo romano en la región de Murcia,* Murcia, 1997, que consiste en una panorámica del urbanismo en el sureste. Es un libro medular para la región.

Son importantes, asimismo, los siguientes estudios: VV. AA., *Les villes dans le monde ibérique,* París, 1982; VV. AA., *Ciudad y comunidad cívica en Hispania (siglos II-III d.C.),* Madrid, 1983; J. Mangas, *Aldea y ciudad en la Antigüedad hispana,* Madrid, 1996; W. Trillich y P. Zamker (eds.), *Städtebild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit,* Múnich. C. González y A. Padilla son los editores de unos *Estudios sobre las ciudades de la Bética,* Granada, 2002, que significan un gran avance sobre el urbanismo bético.

El conjunto más importante de edificios de la vida de la ciudad se halla constituido por los foros, gran parte de los cuales en las ciudades hispanas han sido excavados y estudiados, además de en monografías relativas a las ciudades a las que pertenecen, en un libro de conjunto, debido a varios autores, *Los foros romanos de las provincias occidentales,* Madrid, 1987.

Trabajos monográficos sobre determinadas ciudades hispanorromanas han visto la luz, cada uno con características particulares. M. Martín Bueno, catedrático de Arqueología de la Universidad de Zaragoza, ha escrito *Bílbilis: estudio histórico arqueológico,* Zaragoza, 1975. El subtítulo señala el carácter de la obra. El autor ha excavado en la ciudad. A través de la aportación arqueológica traza su historia. A. Marcos Pons, del Cuerpo de Museos, ha realizado un buen análisis arqueológico, como lo indica su título, en *Trabajos arqueológicos, la Libia de los berones,* Logroño, 1979. J. Guitar es el artífice de *Baetulo. Topografía arqueológica, urbanismo e historia,* Barcelona, 1976. El autor es el excavador de la ciudad. El libro plantea un excelente análisis de su topografía, y a través de ella traza la historia. J. García Roselló ha coordinado un bello libro sobre *Iluro. Una ciudat per descubrir,* Mataró, 1999. Se trata de un estudio claramente arqueológico, muy ágil y dirigido al gran público atraído por la vida de Iluro en época romana. Sería de desear que este tipo de libros proliferaran. En 1996, fecha del bimilenario de la capital de la provincia romana de Lusitania, Augusta Emérita, se celebró en Mérida, bajo la coordinación del catedrático de Arqueología de las universidades de Sevilla y de Madrid, A. Blanco, un simposio internacional, que dio lugar a un libro titulado *Augusta Emérita. Actas del bimilenario de Mérida,* Madrid, en el que se estudian aspectos medulares de la ciudad, una de las más monumentales de la España Romana. M. P.

Caldera y A. Velázquez han publicado el resultado de las excavaciones en *Augusta Emerita I,* Madrid, 1983. En 1977 J. M. Solana publicó *Flaviobriga. Castro Urdiales,* Valladolid, donde se recoge todo tipo de fuentes, que sobre todo no son literarias. A la misma ciudad dedicaron un libro J. M. Iglesias Gil, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria, y A. Ruiz, bajo el título, *Flaviobriga. Castro Urdiales romano,* Bilbao, 1995. J. M. Solana también redactó un volumen sobre *Los cántabros y la ciudad de Iuliobriga,* Santander, 1981, que estudia las fuentes literarias, el urbanismo, la red viaria, la cerámica y las inscripciones. A. Rodríguez Colmenero ha coordinado *Lucus Augusti. I. El amanecer de una ciudad,* La Coruña, 1996. La ciudad desempeñó un papel importante en toda la romanización del noroeste hispano. Varios autores en las *Actas del Coloquio Internacional sobre el bimilenario de Lugo,* Lugo, 1977, no sólo han estudiado la localidad sino también su territorio en los más variados aspectos. Valencia fue una de las primeras colonias romanas de España, fundada después de la terminación de las guerras contra Viriato. Su historia ha sido escrita por J. Esteve en *Valencia, fundación romana,* Valencia, 1978. En este libro se presta especial interés a su economía. M. A. Mezquíriz, directora del Museo de Navarra, en Pamplona, como resultado de sus excavaciones en la ciudad, ha publicado dos libros, 1958 y 1978, titulados *Excavaciones estratigráficas de Pompaelo I,* y *Pompaelo II,* Pamplona, que son un adecuado ejemplo de reconstrucción romana a través de la Arqueología. E. Rodríguez Almeida es el autor de una *Ávila romana,* Ávila, 1981, donde se utilizan para el estudio principalmente la Epigrafía y la Arqueología.

J. Orlandis, catedrático de la Universidad de Navarra, encuadra la historia de Zaragoza en la historia contemporánea de su tiempo en *Historia de Zaragoza en la Antigüedad Tardía,* Zaragoza, 1984. A la misma ciudad dedicó un libro J. Arce, profesor del CSIC, *Caesaraugusta, ciudad romana,* 1979, que es la historia de Zaragoza desde su fundación hasta el final de la época romana. La Arqueología de la localidad ha sido examinada detenidamente por M. Beltrán Lloris, director del Museo Provincial de Zaragoza, *et al.,* en *Caesaraugusta I. Campaña 1975-1976,* Madrid, 1983.

U. Espinosa consagra un libro a *Calagurris Iulia,* Logroño, 1984. La novedad del mismo es estudiar los patronos de la ciudad o la vida en función del cristianismo. El mismo profesor ha dirigido una excelente, muy completa y magníficamente ilustrada *Historia de la ciudad de Logroño,* Zaragoza, 1995.

M. Martín Bueno es el coordinador del simposio de la historia de Calahorra, que lleva por título *Calahorra. Bimilenario de su fundación,*

Madrid, 1984, que es un estudio de la ciudad en sus más variados aspectos.

J. Mas ha dirigido una monumental obra, *Historia de Cartagena,* Murcia, 1986. El gran asentamiento tenía el mejor puerto de toda la costa levantina ibérica y su trascendencia desde la fundación hasta época visigoda fue patente. Aunque las minas de plata de sus proximidades, las más famosas del Mundo Antiguo, entraron en decadencia en el siglo I, tenía fábricas de salazones, que en Mazarrón todavía en la Tarda Antigüedad trabajaban intensamente. Durante la dominación visigoda y bizantina fue una ciudad poderosa[14].

C. Fernández Ochoa *et al.* han publicado una obra de matiz arqueológico, titulada *Los orígenes de Gijón,* Gijón, 1982. Los hallazgos arqueológicos de Asturias, como hemos indicado reiteradamente, están cambiando radicalmente las ideas que se han mantenido durante muchos años sobre la intensidad de la romanización en esa región.

Clunia era la ciudad romana más importante de la Meseta norte. Las fuentes han sido estudiadas por P. de Palol y J. Vilella, *Clunia II. La epigrafía de Clunia,* Madrid, 1987, y por J. M. Gurt, *Clunia III. Hallazgos monetarios. La romanización de la Meseta norte a través de la circulación monetaria en la ciudad de Clunia,* Madrid, 1985, el subtítulo indica muy bien el carácter del estudio. Una ciudad castellana romanizada, bien conocida gracias a las excavaciones, es Sasamón (Burgos), cuyos resultados han publicado J. A. Abásolo y R. García, *Excavaciones en Sasamón (Burgos),* Madrid, 1993. Otra de las grandes ciudades del norte de la Meseta castellana es Tiermes, que hoy día es bien conocida a través de las excavaciones arqueológicas dirigidas por J. L. Argente y otros. Al respecto son importantes las siguientes publicaciones: J. L. Argente *et al., Tiermes I,* Madrid, 1980; *íd., Tiermes II. Campañas de 1979 y 1980. Excavaciones realizadas en la ciudad romana y en la necrópolis medieval,* Madrid, 1984. C. de la Casa, *Tiermes III. Excavaciones realizadas en la ciudad romana y en las necrópolis medievales (campañas de 1981-1984),* Madrid, 1994. La Numancia que visita el viajero es ya la Numancia romana, como lo indican bien las estructuras constructivas y la *terra sigillata,* estudiada esta última por M. V. Romero, *Numancia. I. La terra sigillata,* Madrid, 1985.

Una buena síntesis de la vida de Segóbriga es obra de M. Almagro-Gorbea, catedrático de Prehistoria de la Universidad, y de J. M. Abas-

[14] M. Vallejo, *Bizancio y la España Tardo Antigua (ss. V-VIII). Un capítulo de la Historia Mediterránea,* Alcalá de Henares, 1993.

cal, y se titula *Segóbriga y su conjunto arqueológico*, Madrid, 1999. En ella se trazan sus mecanismos socio-políticos, administrativos y religiosos en función de la Arqueología y de la Epigrafía. Las fuentes de Segóbriga han sido catalogadas y estudiadas por M. Almagro Basch, *Segóbriga. I. Los textos de la Antigüedad sobre Segóbriga y la discusión acerca de la situación geográfica de aquella ciudad*, Madrid, 1983 y *Segóbriga II. Inscripciones ibéricas, latinas, paganas y cristianas*, Madrid, 1984.

Complutum ha generado dos buenas memorias de excavaciones, D. Fernández-Galiano, *Complutum I-II*, Madrid, 1984, valiosas para su conocimiento en el Bajo Imperio. A L. A. García Moreno y S. Rascón (eds.) el estudio de la ciudad de Complutum les ha permitido extenderlo a las ciudades de la Tarda Antigüedad en *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía, Actas del I Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 1999. C. Blánquez ha coordinado *Toledo y Carpetania en la Antigüedad*, Toledo, 1989.

La Bética, que tenía ya a finales de la República cerca de doscientas ciudades, según Estrabón y ciento setenta y cinco según Plinio, ofrece un conjunto de ellas que son de gran categoría histórica y monumental, algunas de las cuales en época imperial pertenecían a la provincia Tarraconense.

La capital de la Bética ha merecido tres buenas monografías. Las dos primeras, aparecidas en el mismo año, 1983, se deben a R. C. Knapp, hispanista norteamericano de la Universidad de Berkeley, *Roman Córdoba*, Berkeley, y a A. Ibáñez, *Córdoba Hispanorromana*, Córdoba, que prestó especial énfasis al estatus político, a la economía y al urbanismo. La tercera es obra de J. F. Rodríguez Neila, *Historia de Córdoba. I. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1988. D. Vaquerizo (ed.) ha sacado a la luz *Córdoba en tiempos de Séneca*, Córdoba, 1996. J. M. Roldán, en *Granada. El municipio latino de Iliberris*, Granada, 1983, ha trazado un estudio muy completo de los más variados aspectos de la ciudad.

M. Jiménez Cobo, en *Jaén Romano*, Córdoba, 1999, no se ha circunscrito sólo a la ciudad de Jaén, sino que ha tratado también los principales municipios romanos de la provincia.

La colonia *Aelia Augusta Italica*, fundada por P. Cornelio Escipión en el año 206 a.C., para asentar a los heridos de su ejército, después de la batalla de Baecula, ha merecido varios libros. A. García y Bellido, Madrid, 1960, publicó un volumen con este título. El autor presta especial interés a su descripción topográfica, sin olvidar la evolución a lo largo de su historia, tema este último que ha merecido un excelente estudio de J. M. Luzón, catedrático de Arqueología Clásica de la Univer-

sidad Complutense, que lleva por título *Sevilla la Vieja. Un paseo histórico por las ruinas de Itálica,* Sevilla, 1999. A. Caballos, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla, y P. León, catedrática de Arqueología de la Universidad Olavide de la misma ciudad, han coordinado una *Itálica MMCC,* Sevilla, 1997, que es el resultado de unas jornadas sobre la ciudad. El primer autor mencionado, en *Itálica y los italicenses,* Sevilla, 1994, la estudia, y también a sus habitantes, lo que da gran novedad al contenido del libro.

G. Chic, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla, coordinó un congreso sobre la ciudad de Astigi, que lleva por título *Bimilenario. Colonia Augusta Firma Astigi,* Écija, 1988, y estudia además los alrededores de la ciudad; de ésta se había ocupado antes en *Tres estudios sobre la colonia Augusta Firma Astigi,* Écija, 1988, en el que refleja sus investigaciones sobre marcas de ánforas e inscripciones.

J. González, catedrático de Filología Latina de la Universidad de Sevilla, ha editado unos *Estudios sobre Urso, Colonia Iulia Genetiva,* Sevilla, 1989, prestando especial interés a la ley municipal. De interés para el conocimiento de Urso es el volumen de VV. AA., *Estudios sobre Urso,* Sevilla, 1985.

F. Wulff y G. Cruz son los editores de *Málaga antigua y su provincia,* Málaga, 1996, que sigue la evolución de la ciudad y de su territorio hasta el final de la Antigüedad. Lacipo, una importante ciudad bética, ha sido excavada por R. Puertas, quien ha publicado sus investigaciones en *Excavaciones arqueológicas en Lacipo (Casares, Málaga). Campañas de 1975, 1976,* Madrid, 1982.

A. Caballos ha coordinado una *Carmona Romana,* Carmona, 2001, que es un trabajo amplio sobre la ciudad.

Carteia ha merecido dos buenos volúmenes. El primero, con otros colaboradores, se debe al catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla F. Presedo, y se titula *Carteya I,* Madrid, 1982. Es un libro eminentemente arqueológico. El segundo, que incorpora las recientes excavaciones, es obra de L. Roldán, M. Bendala, J. Blánquez y S. Martínez, se titula *Carteia,* Madrid, 1998, y estudia la ciudad a la luz de las últimas aportaciones arqueológicas.

Otras ciudades del sur de España han merecido buenos estudios. J. C. Utrera en *Arqueología de Andújar,* Torredonjimeno, 1990, ha hecho la historia de la ciudad con base arqueológica. J. Millán en *Ilipa Magna,* Alcalá del Río, 1989, en cambio ha descrito el ambiente cívico en sus más variados aspectos. M. J. López Medina en *El municipio romano de Abdera. Aproximación histórica,* Almería, 1996, ha redactado un estudio muy completo de la existencia del municipio. Obulco ha mereci-

do una buena monografía sabe la vida de la ciudad, *Obulco,* Écija, 1995, de P. Leal. Y acerca de la comarca de los Vélez (Almería) han escrito C. Martínez y F. A. Muñoz, *El poblamiento ibérico en el sureste peninsular: la comarca de los Vélez (Almería),* Granada, 1999. Almuñécar ha merecido dos estudios coordinados por F. Molina, *Almuñécar. Arqueología e Historia,* Granada, 1983, y *Almuñécar,* Granada, 2000.

Historia económica de la España Romana

Los estudios sobre la economía de la España Romana han ocupado la atención de los investigadores hispanos en los últimos tiempos, tema que evidentemente estaba sin tratar en años muy anteriores. El que abrió brecha en el tema fue J. M. Blázquez, con su *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio,* Madrid, 1964. A este volumen siguieron otros del mismo autor titulados *Historia social y económica de la España Romana (siglos III-V),* Madrid, 1975; *Economía de la Hispania Romana,* Bilbao, 1977, donde se recogen artículos sobre economía hispana, publicados en diferentes revistas y puestos al día en la bibliografía y en el contenido; *Historia económica de la España Romana,* Madrid, 1978, e *Historia de España II. España Romana,* Madrid, 1982. Las características de todos estos estudios se deben a un manejo exhaustivo de las fuentes literarias, epigráficas y principalmente arqueológicas, manejo que aporta novedad a los temas. J. M. Blázquez da un gran protagonismo a la economía, pero no sigue una interpretación marxista de la Historia.

La revista *Hispania Antigua,* 17, 1999, de la Universidad de Salamanca, ha consagrado este número como monográfico a la economía, y lleva por título *Estudios de economía antigua en la Península Ibérica. Nuevas aportaciones.* E. Cerrillo, catedrático de Arqueología de la Universidad de Cáceres, es el autor de una *Vida rural en Extremadura,* Cáceres, 1984. P. Sáez, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla, de una *Agricultura de la Bética,* Sevilla, 1987. Y V. Revilla, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Barcelona, escribió *Producción, cerámica, viticultura y propiedad rural en la Hispania Tarraconense (siglos I a.C.-II d.C.),* Barcelona, 1995, que es el estudio más completo de los aparecidos hasta el momento. Se da importancia a la explotación vinícola, tema que motivó en 1987 un congreso, que llevó por título *El vi a l'Antiquitat. Economia. Producció i Comerci al Mediterrani Occidental,* Badalona. Hispania y más concretamente Cataluña y Valencia fueron grandes productoras de vinos. El comercio del vino y del

aceite va unido al estudio de la distribución de las ánforas. El hispanista inglés S. J. Keay, catedrático de la Universidad de Southampton, estudió las *Late Roman Amphorae in the Western Mediterranean. A Typology and Economic: The Catalan Evidence, I-II,* Oxford, 1989. J. F. Rodríguez Neila, C. González, J. Mangas y A. Orejas escribieron *El trabajo en la Hispania Romana,* Madrid, 1999, que constituye un tema fundamental en la economía y no tratado monográficamente hasta esta obra. D. Bernal ha coordinado un buen volumen sobre *Los Matagallares (Salobreña, Granada). Un centro de producción alfarera en el siglo III d.C.,* Salobreña, 1988.

La investigación de las *villae* es primordial para el conocimiento del medio rural y más en un tiempo en el que la agricultura era la base de la economía mundial. Las *villae* hispanas han sido estudiadas por J. G. Gorges, *Les villes hispanorromaines,* París, 1979, y por M. C. Fernández Castro, *Villas romanas en España,* Madrid, 1982.

España era la región más rica en minas del Mundo Antiguo, el hispanista francés C. Domergue, catedrático de Arqueología de la Universidad de Toulouse, es el gran especialista en este aspecto de la economía. Ha publicado: *Catalogue des mines et des fonderies antiques de la Péninsule Ibérique, I-II,* París, 1987 y *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine,* París, 1990, son dos libros esenciales sobre el tema. C. Domergue y P. Sillières, este último de la Universidad de Burdeos, y C. Domergue y T. Martín han redactado dos volúmenes sobre el distrito minero más importante de oro de la España Romana, producto de sus trabajos, llevan por título: *Minas de oro romanas de la provincia de León I-II,* Madrid, 1977. El estudio esencial, con grandes aportaciones, novedades y correcciones, es la tesis doctoral —ya citada en nota—, desgraciadamente inédita, de F. J. Sánchez-Palencia, del CSIC, titulada *La explotación de oro de Asturias y Gallaecia en la Antigüedad,* Madrid, 1983, es un trabajo amplio y muy minucioso. F. J. Sánchez-Palencia y M. D. Fernández-Posse, en *La Corona y el castro de Corporales I, Truchas (León). Campañas de 1978 a 1981,* Madrid, 1985 y *La Corona y el castro de Corporales II. Campaña de 1983 y prospecciones en la Valduerna y la Cabrera (León),* Madrid, 1988, analizan una importante explotación minera. J. M. Blázquez y C. Domergue dirigieron un congreso sobre *Minería y metalurgia en las antiguas civilizaciones mediterráneas y europeas,* Madrid, 1989. Es una revisión total de la minería en el Mediterráneo, en la que varios trabajos se refieren a España. Los mismos autores en 2002 publican el estudio de sus cuatro campañas de excavaciones en los almacenes y en la mina romana de La Loba. Los almacenes se encontraron tal como los dejaron los propietarios y arrendatarios en el

año 100 a.C. La excavación es de una relevancia excepcional y el material de interés.

Las salazones, junto a los minerales y al aceite de oliva, constituyen uno de los productos medulares en la economía de la España Romana. El hispanista galo M. Ponsich, de la Casa de Velázquez de Madrid, ha publicado un libro de conjunto de sus investigaciones: *Aceite de oliva y salazones de pescado. Factores geo-económicos de Bética y Tingitana*, Madrid, 1988. Una aportación de la Arqueología moderna es el descubrimiento de que en la Asturias Romana existían fábricas de salazones. El tema ha sido tratado por C. Fernández Ochoa, *Una industria de salazones de época romana en la Plaza del Marqués*, Gijón, 1994. Una obra de conjunto actualizada es la de L. Lagostera, *La producción de salsas y conservas de pescado en la Hispania Romana*, Barcelona, 2001.

El aceite fue otro de los artículos hispanos más importantes para Roma. Se exportaron grandes cantidades a la metrópoli, a Germania, a Britania y hasta a Alejandría. Esta producción y todos los problemas que conllevó, jurídicos, económicos, sociales, administrativos, de control estatal, de transporte, etc., han sido planteados y los han tratado de solucionar un grupo de investigadores españoles que han dado a la luz varios libros imprescindibles sobre el tema. No sólo se estudia la producción del aceite bético, sino su comercialización: J. M. Blázquez y J. Remesal, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Barcelona, son los editores de los libros de dos congresos internacionales: *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad I*, Madrid, 1980, y *II*, 1983. Otros títulos sobre el tema son los siguientes: J. Remesal, *La Annona militaris y la exportación del aceite bético a Germania*, Madrid, 1986. E. Rodríguez Almeida, *Los Tituli Picti de las ánforas olearias de la Bética I*, Madrid, 1989, al mismo autor se debe *Il Monte Testaccio. Ambiente, Storia, Materiali*, Roma, 1987. V. Revilla, *Producción cerámica y economía rural en el Bajo Ebro en época romana: el alfar de la Anmedina, Tivisa, Tarragona*, Barcelona, 1993. C. Carreras, *Una reconstrucción del comercio en cerámicas: los transportes en Britannia*, Barcelona, 1994. C. Carreras y P. P. Funari, *Britannia y el Mediterráneo. Estudios sobre el abastecimiento bético y africano en Britannia*, Barcelona, 1998. P. Berni, *Ánforas de aceite de la Bética y su presencia en la Cataluña Romana*, Barcelona, 1998. J. A. Remolá, *Las ánforas tardoantiguas en Tarragona*, Barcelona, 2000. C. Carreras, *Economía de la Britannia Romana: La importación de alimentos*, Barcelona, 2000. Todos estos libros editados en Barcelona están redactados por alumnos de J. Remesal, que trabaja intensamente estudiando acerca de la producción, comercio y distribución del aceite hispano.

A G. Chic se debe *Epigrafía anfórica de la Bética II. Los rótulos pintados sobre ánforas olearias. Consideraciones sobre la Annona*, Sevilla, 1988. El aceite bético ha sido estudiado en un congreso internacional y en el libro *Ex Baetica Amphorae*, Écija, 2001, coordinado por G. Chic y por F. Chaves, en el que han participado los excavadores del monte Testaccio con más de cien páginas. Un estudio monográfico sobre la economía de una ciudad, que debe ser imitado, es el de J. C. Márquez, que lleva por título: *El comercio romano en el Portus ilicitanus. El abastecimiento exterior de productos alimentarios (siglos I a.C.-V d.C.)*, Alicante, 1999. E. García Vargas, *La producción de ánforas en la bahía de Cádiz en época romana (siglos II a.C.-IV d.C.)*, Écija, 1998, en su estudio observa que las ánforas son indicativas de la producción y comercialización de los alimentos.

De particular importancia son las excavaciones que desde hace trece años J. M. Blázquez y J. Remesal dirigen en el monte Testaccio en Roma, monte artificial, levantado en su casi totalidad con ánforas béticas y pequeñas cantidades de africanas. Todas las ánforas son contenedoras de aceite. Sobre estas excavaciones y todos los problemas inherentes al aceite bético han aparecido tres volúmenes: J. M. Blázquez, J. Remesal y E. Rodríguez Almeida, *Excavaciones arqueológicas en el Monte Testaccio (Roma)*, Madrid, 1994; J. M. Blázquez y J. Remesal (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), I*, Barcelona, 1999, y *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma), II*, Barcelona, 2001; y J. Remesal, *Heeresversorgung und die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen der Baetica und Germanien*, Stuttgart, 1997. El monte Testaccio tiene unos 26.000.000 de ánforas béticas, procedentes del espacio comprendido entre Astigi e Híspalis, que transportaron a Roma, en aproximadamente 260 años, 1.700.000 toneladas de aceite bético. El interés de la documentación que aporta el monte Testaccio radica en que se trata del único archivo fiscal de la Antigüedad en el Mediterráneo. Según los estudios de W. Modrzewska, *Anfore spagnole nel'Veneto. Testimonianze dei contatti commerciali Betica-Venetia*, Pisa, 1995, hasta el Véneto llegó el comercio hispano de aceite y más el del *garum*.

Una gran novedad de la Arqueología española de los últimos decenios, que arroja sustancial información sobre el comercio generado en y hacia España, son las excavaciones submarinas. En este sentido son interesantes: *VI Congreso Internacional de Arqueología*, Cartagena, 1982 y Madrid, 1985, obra de VV. AA., y S. Ramallo (coord.), *Aulas del mar. Arqueología subacuática. II. Comercio y tráfico marítimo en la Antigüedad*, Murcia, 1996. VV. AA. han estudiado el *Comercio y comerciantes en la Historia Antigua de Málaga (siglo VIII a.C.-año 711 d.C.)*, Málaga, 2001.

La red viaria es una de las grandes herencias de Roma a los siglos posteriores a su dominación. En gran medida su trazado y puentes han llegado hasta el día de hoy. J. M. Roldán inició los estudios en 1971 con su libro titulado *Iter ab Emerita Augustam,* Salamanca. En este volumen se investiga una de las principales calzadas que unieron la capital de Lusitania con la capital del distrito minero del noroeste Astúrica Augusta. Del mismo autor es la recopilación, con comentarios de todas las fuentes, de la red viaria, bajo el título *Itineraria Hispana. Fuentes para el estudio de las vías romanas de la Península Ibérica,* Valladolid, 1975. A estas obras siguen otras: A. Rodríguez Colmenero, *La red viaria romana del sudeste de Galicia,* Valladolid, 1973. J. A. Abásolo, *Comunicaciones de la época romana en la provincia de Burgos,* Burgos, 1975. J. M. Abascal, *Vías de comunicación romanas de la provincia de Guadalajara,* Guadalajara, 1982. T. Mañanes, profesor de Arqueología, y J. M. Solana, *Ciudades y vías romanas en la cuenca del Duero (Castilla -León),* Valladolid, 1985, en este libro se trata la localización de las ciudades en función de las vías. M. A. Magallón, profesora de Arqueología de la Universidad de Zaragoza, *La red viaria romana en Aragón,* Zaragoza, 1987. A. González Blanco (ed.), *Vías romanas del sureste,* Murcia, 1988. M. A. Rabanal, *Vías romanas de la provincia romana de León,* León, 1988. P. Sillières, *Les voies de communication de l'Hispanie Meridionale,* París, 1990. M. A. Magallón, *La red viaria en la Hispania Romana,* Zaragoza, 1990. J. M. Iglesias Gil, J. A. Muñiz Castro, *Comunicaciones en la Cantabria Romana,* Santander, 1992; y R. Corzo, profesor de Arte de la Universidad de Sevilla, *Las vías romanas de Andalucía,* Sevilla, 1992. Un libro de gran originalidad para el estudio de la red viaria de la provincia Tarraconense es el de J. Lostal, *Los miliarios de la provincia Tarraconense,* Zaragoza, 1992, donde se estudia la localización de los miliarios para trazar la red viaria y la cronología de los arreglos. A M. Gil se debe *Vías romanas de la provincia de Córdoba,* Córdoba, 1995. J. M. Blázquez es el autor de una síntesis sobre la red viaria hispana, en *Viaje por la historia de nuestros caminos,* Madrid, 1999, que es un libro magníficamente ilustrado. En Zaragoza en 1990 se publicaron las *Actas del simposio sobre la red viaria en Hispania Romana,* que indican bien el interés sobre el tema. I. Moreno ha estudiado la *Descripción de la vía romana de Italia a Hispania en las provincias de Burgos y Palencia,* Salamanca, 2001.

Un volumen sobre los puentes, con gran cantidad de planos y fotografías, es obra del ingeniero de caminos, canales y puertos C. Fernández, y lleva por título *Historia del puente en España. Puentes romanos,* Madrid, 1980. Los estudios parciales sobre puentes romanos son de gran va-

lor. Baste recordar de J. M. Álvarez Martínez, *El puente romano de Mérida*, Badajoz, 1983 y *El puente de Alcántara en su contexto histórico*, Madrid, 1977.

Los espectáculos de masas en la España Romana

Tres eran los grandes espectáculos de masas en el Imperio, el circo, el teatro y el anfiteatro, que estaban consagrados a la Tríada Capitolina, como lo indica la Ley de Urso en su capítulo XX. Por este carácter religioso los autores cristianos arremetieron contra ellos, como Novaciano en su tratado *De spectaculis;* Tertuliano, en un tratado con el mismo título, fechado hacia el año 197; J. Crisóstomo en *Contra circenses ludos et theatra,* datado en 399; Basilio de Seleucia en *In Olympia,* y Salviano de Marsella, en *De gubernatione Dei,* de 440-450. La ausencia de estos espectáculos, como entre los pueblos del norte, se ha interpretado como una prueba de la baja romanización.

J. M. Álvarez ha dirigido dos coloquios internacionales sobre *El teatro en la Hispania romana*, Badajoz, 1982, y *El anfiteatro en la Hispania romana,* Mérida, 1995. En estos dos coloquios se abordó este importante tema de una manera general. La ciudad más completa de Occidente en edificios de masas y de representaciones gráficas es Augusta Emérita, como ha demostrado T. Nogales en *Espectáculos en Augusta Emérita,* Badajoz, 2000. L. A. García Moreno y S. Rascón (eds.) han estudiado los espectáculos en la Antigüedad Tardía en España en «Ocio y espectáculo en la Antigüedad Tardía», *Actas del II Encuentro «Hispania en la Antigüedad Tardía»*, Alcalá de Henares, 2001.

P. Piernavieja catalogó y estudió todas las inscripciones romanas sobre juegos en *Corpus de inscripciones deportivas de la España romana*, Madrid, 1977.

Aunque no relacionadas con espectáculos de masas, las termas públicas eran lugar de encuentro de muchos ciudadanos, C. Fernández Ochoa y V. García Entero han editado un excelente volumen titulado *Termas romanas en el Occidente del Imperio,* Gijón, 2000.

Epigrafía de la Hispania Romana

En los últimos decenios se ha trabajado mucho en Epigrafía romana en España y han aparecido numerosos *corpora* por provincias actuales. A. Stylow, del Instituto de Epigrafía de Múnich, dirige la nueva edi-

ción del *CIL*. Hasta el momento actual han aparecido *Corpus Inscriptionum Latinarum II. Inscriptiones Hispaniae Latinae, pars XIV, 1. Conventus Tarraconensis,* Berlín, 1995; *pars VII. Conventus Cordubensis,* Berlín, 1995; *pars V. Conventus Astigitanus,* Berlín, 1998. Es obra fundamental para el historiador.

Los autores latinos después de Plinio el Viejo y de Marcial dejaron de interesarse por España, por lo que las fuentes son escasas y muchas de ellas de valor nulo, adquiriendo, por tanto, más interés la fuentes epigráficas. G. Fabre, M. Mayer e I. Rodá han publicado *Inscriptions romaines de Mataró I,* Mataró, 1983, además de cuatro volúmenes titulados: *Inscriptions romaines de Catalogne, I-IV,* París, 1984-1997.

A estos volúmenes han seguido otros provinciales. S. Mariner redactó *Inscripciones romanas de Barcelona,* Barcelona, 1973. A. Jimeno, *Epigrafía romana de la provincia de Soria,* Soria, 1980. E. Serrano y R. Atencia, *Inscripciones latinas del Museo de Málaga,* Madrid, 1981. T. Mañanes, *Epigrafía y numismática de Astorga Romana y su entorno,* León, 1982, y del mismo, *Inscripciones latinas de Astorga,* Valladolid, 2000. A. Canto, *La epigrafía romana de Itálica,* Madrid, 1985. U. Espinosa, *Epigrafía romana de La Rioja,* Logroño, 1986. F. Diego, *Inscripciones romanas de la provincia de León,* León, 1986, al mismo se debe una *Epigrafía romana de Asturias,* Oviedo, 1985. M. A. Rabanal y S. M. García Martínez, *Epigrafía romana de la provincia de León: Revisión y actualización,* León, 2001, magníficamente ilustrada y estudiada. M. Ruiz Trapero, *Inscripciones latinas de la Comunidad Autónoma de Madrid (siglos I-VIII),* Madrid, 2001. J. M. Abascal y H. Gimeno, *Epigrafía Hispánica. Real Academia de la Historia. Catálogos del Gabinete de Antigüedades,* Madrid, 2000. R. Cebrián, *Titulum fecit. La producción epigráfica romana en el País Valenciano,* Madrid, 2001. J. González, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía,* Huelva-Sevilla, 1989, también redactó el volumen dedicado a Sevilla (Sevilla, 1991) y *Las inscripciones romanas de la provincia de Cádiz,* Cádiz, 1982. M. Pastor y A. Mendoza, *Inscripciones latinas de la provincia de Granada,* Granada, 1987. A. González Blanco, M. Mayer y A. Stylow, *La Cueva negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana,* Murcia, 1987. C. González y J. Mangas, *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía, II: Jaén, I-II,* Sevilla, 1991. L. Hernández, *Inscripciones romanas de la provincia de Palencia,* Valladolid, 1994.

A. d'Ors y otros publicaron ya hace muchos años las inscripciones de Galicia. Más recientemente A. Rodríguez Colmenero ha editado un *corpus, Catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica,* Santiago de Compostela, 1993. A. Rodríguez

Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca)*, La Coruña, 1995. G. Pereira dirige el *Corpus* de inscripciones galaicas, habiendo aparecido: *Corpus de inscripciones romanas de Galicia. I: provincia de A Coruña,* Santiago, 1991, y *II: provincia de Pontevedra,* Santiago, 1994, este último volumen es obra de G. Baños. J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *La ciudad de Cartago Nova: la documentación epigráfica,* Murcia, 1997. A. Canto redactó *La epigrafía romana de la Beturia céltica,* Madrid, 1997. Este último libro es un buen ejemplo de la aportación de la Epigrafía a la reconstrucción histórica.

A. Beltrán entre los años 50 y 60 editó *Antigua Epigraphica,* Madrid, y J. Mangas, *Hispania Epigráfica,* Madrid, 1985-1995, en cuatro volúmenes, e I. Velázquez, profesora de Filología Latina de la Universidad Complutense, en otros dos volúmenes en 1995. Esta revista reúne todas las inscripciones últimamente aparecidas. Es un instrumento de trabajo insustituible.

F. Beltrán en 1980 redactó *Epigrafía de Sagunto y su territorio,* Valencia. M. C. Fernández Aller, *Epigrafía y Numismática en el Museo Arqueológico de León,* León, 1978. J. A. Abásolo, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes,* Burgos, 1974, que es por sus relieves el conjunto epigráfico más importante de España. R. Hurtado, *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres,* Cáceres, 1997. J. M. Iglesias y A. Ruiz han redactado *Epigrafía romana de Cantabria,* Santander, 1998, el primer autor publicó *Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra,* Santander, 1974. G. Fatás y M. Martín Bueno, *Epigrafía romana de Zaragoza y su provincia,* Zaragoza, 1977. L. Abad y J. A. Abásolo, *Fuentes para la Historia de Alicante,* Alicante, 1992. T. Mañanes y J. M. Solana, *Inscripciones de época romana de la provincia de Valladolid,* Valladolid, 1999. M. Navarro, *Epigrafía romana de Teruel,* Teruel, 1994. A. Alonso y S. Crespo, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Salamanca,* Valladolid, 1999. S. Crespo y A. Alonso, *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Burgos,* Valladolid, 2000; *íd., Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Zamora,* Valladolid, 2000.

Documentos jurídicos epigráficos de la España Romana

El libro clásico es el ya citado de A. d'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana,* libro fundamental, no superado hasta el momento.

En los últimos años ha aparecido una serie de nuevas leyes romanas y de documentos jurídicos, que hacen que Hispania cuente con

textos jurídicos en número mayor que otras regiones del Imperio Romano. Y han sido estudiados y publicados en congresos: J. González y J. Arce, *Estudios sobre la Tabula Irnitana,* Madrid, 1988. F. J. Sánchez-Palencia y J. Mangas, *El edicto de Augusto sobre el Bierzo,* Madrid, 2000. Este mismo edicto, que es fundamental para los orígenes del gobierno romano en el noroeste hispano, ha sido estudiado por L. Grau y J. L. Hoyas (eds.), *El bronce de Bembibre. Un edictor del emperador Augusto del año 15 a.C.,* Valladolid, 2001; y por F. Costabile y O. Licandro, *Tessera Paemeiobrigensis. Un nuovo editto di Augusto dalla Transduriana provincia e l'imperium proconsulare del Princeps,* Roma, 2000. Y en libros: F. Lamberti, *Tabulae Irnitanae: Municipalitá e ius romanorum,* Nápoles, 1993. J. González, «De Lex Irnitana: a new Flavian municipal Law», *JRS,* 76, 1986, 147-243. F. Fernández y M. del Amo, *La lex Irnitana y su contexto arqueológico,* Sevilla, 1990. Estas leyes van vinculadas a la administración romana. Otros libros aparecidos sobre legislación romana publicados en España son los siguientes: VV. AA., *Los bronces romanos en España,* Madrid, 1990; J. González, *Bronces jurídicos romanos de Andalucía,* Sevilla, 1990; T. Spitze, *Lex municipii malacitani,* Múnich, 1984. Un libro importante es el de A. Caballos, W. Eck y F. Fernández, que lleva por título *El senadoconsulto de Cneo Pisón Padre,* Sevilla, 1996. En Pamplona en 1989 se reunieron los investigadores en un coloquio internacional que se tituló *Novedades de Epigrafía Jurídica Romana en el último decenio,* en el que varios trabajos versaron sobre leyes hispano-romanas. Un estudio de conjunto es el de J. Mangas, *Leyes coloniales y municipales de la Hispania romana,* Madrid, 2001 y otro, VV. AA., *Las leyes municipales de Hispania. 150 aniversario del descubrimiento de la Lex Flavia Malacitana,* Málaga, 2001. Los estudios sobre legislación aparecidos en los últimos decenios son numerosos, los títulos están todos ellos recogidos en el libro de Mangas. Una panorámica general de las leyes jurídicas de la España Romana es obra de F. J. Fernández Nieto, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Valencia, en la ya citada *Historia de España. II. España Romana.*

Prosopografía y sociedad hispano-romanas

En los últimos decenios se ha estudiado la prosopografía en la España Romana, tema importante, que estaba prácticamente sin tratar. El estudio lo inició C. Castillo, catedrática de Filología Latina de la Universidad de Navarra, con *Prosopografía Baetica,* Pamplona, 1965. Este mismo año aparecieron en *Les Empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, libro del coloquio internacional dirigido por A. Piganiol, varios traba-

jos redactados por H. G. Pflaum, y por A. Chastagnol, que versan sobre prosopografía hispana. *Fasti Hispanienses*, Wiesbaden, 1969, de G. Alföldi, es un libro básico sobre el tema. Un estudio sobre las elites de una gran ciudad es el de J. C. Saguete, *Las élites sociales de Augusta Emérita*, Madrid, 1997. M. Navarro y S. Denougin dirigieron un congreso internacional sobre *Élites hispaniques*, Burdeos, 2001. A. Caballos en *Los senadores hispanos y la romanización de Hispania (siglos I-III). I. Prosopografía*, Écija, 1990, ya citado más arriba, trata, como indicamos, de los senadores béticos. De F. S. Ventura es *Prosopografía de Hispania meridional. III. Antigüedad Tardía (300-711)*, Granada, 1998.

Otros libros atrayentes se han publicado sobre diferentes estratos de la sociedad hispano-romana, el más antiguo, y que todavía es esencial, es el de J. Mangas, *Esclavos y libertos en la España Romana*, Salamanca, 1971, al que siguieron J. M. Serrano, *Estatuto y promoción social de los libertos en la Hispania Romana*, Sevilla, 1988; y R. Portillo, *Incolae. Una contribución al análisis de la movilización social en el mundo romano*, Córdoba, 1983. Un libro de interés es el de J. C. Olivares, *Conflicto político y promoción jurídica de comunidades en el Occidente romano*, Alicante, 1998, que, como indica el título, trata la promoción jurídica, como resultado de los conflictos políticos de César y Augusto. De interés también son: J. G. Gorges y T. Nogales, *Sociedad y cultura en Lusitania romana*, Mérida, 2000. Algunos trabajos versan sobre la Lusitania Romana en J. M. Ojeda Torres, *El servicio administrativo imperial ecuestre en la Hispania romana durante el Alto Imperio I. Prosopografía*, Sevilla, 1993. H. Schulze-Oben, *Freigelassene in der Städten des römischen Hispanien. Juristische, wirtschaftliche und soziale Stellung nach dem Zeugnis der Inschriften*, Bonn, 1989.

El evergetismo en la España Romana

El mecenazgo es un aspecto fundamental del funcionamiento de una sociedad. Este tema en la Bética ha sido estudiado por E. M. Gil, *El mecenazgo cívico en la Bética. La contribución de los evergetas a la vida municipal*, Córdoba, 1994. El título expresa bien el contenido del libro.

El ejército romano

El tema del ejército romano en España ha sido tratado por la historiografía del siglo XX. Se estudió el ejército no sólo desde el punto de vista militar, sino igualmente su impacto económico en la región don-

de se asentó, su influjo comercial y artesanal, y el ejército como vehículo de integración de las tropas indígenas auxiliares en la romanización. Este carácter múltiple es el que preside los estudios sobre el ejército romano en España. Todos estos aspectos se abordan en el ya citado volumen *Legio VII Gemina*. A esta obra siguen otras importantes, como la de J. M. Roldán, *Hispania y el ejército romano. Contribución a la historia social de la España Antigua*, Salamanca, 1974, cuyo título indica bien el carácter de la investigación. Idéntico tema tiene la obra de la misma autoría *Los Hispanos en el ejército romano*, Salamanca, 1993. N. Santos Yanguas ha publicado dos libros sobre el influjo, muy grande, del ejército en la romanización: *El ejército romano y la romanización de los astures*, Oviedo, 1981, y *El ejército y la romanización de Galicia*, Oviedo, 1988. De índole diferente, como bien indica el título, es el volumen del hispanista galo P. Lerroux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, París, 1982.

Religiosidad. Las religiones indígenas bajo el dominio de Roma

Uno de los aspectos más estudiados en los últimos decenios son las religiones indígenas bajo el dominio romano. Su pervivencia se ha interpretado como signo de poca romanización, tesis a la que se ha opuesto el mayor hispanista de la actualidad, G. Alföldi. Los precursores de estos estudios, hace ya decenios, fueron J. Navascués, A. Tovar y J. Maluquer, los tres catedráticos en universidades españolas, que sólo sacaron a la luz listas de teónimos indígenas.

J. M. Blázquez en 1962 editó su tesis doctoral bajo el título *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid. Por vez primera se reunieron y comentaron todas las fuentes literarias sobre las religiones de la Hispania Antigua, y todas las fuentes epigráficas, estudiando cada inscripción y procurando descubrir la personalidad del dios a través del examen filológico del teónimo, para después agrupar los dioses según su condición. La obra estaba bien ilustrada. En 1982 el mismo autor publicó *Religiones primitivas ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid, donde no sólo se estudiaba la religiosidad de los pueblos prerromanos de Hispania, sino también la de los pueblos hispanos bajo Roma. El número de dioses indígenas había aumentado considerablemente, gracias a las aportaciones de la Epigrafía. M. L. Albertos corrigió los teónimos, muchos mal leídos desde Hübner y publicados en el *CIL, II*, a finales del siglo XIX. M. L. Albertos había visto la ma-

yoría de las inscripciones o contado con buenas fotos. Por este motivo, la lista de teónimos corregida por la mayor especialista española en los antropónimos y teónimos es fundamental, y hay que partir de ella para futuros estudios. J. M. Blázquez en 1975 difundió un *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, que cataloga y estudia todos los teónimos hispanos, los monumentos y los objetos religiosos de menor tamaño, con toda la bibliografía pertinente. Es la única obra de estas características actualmente en el mercado, y todavía muy útil. En el *Wörterbuch der Mythologie II. Götter und Mythen in Alten Europa,* Stuttgart, 1973, el investigador redactó las páginas referentes a la religiosidad de la Hispania Prerromana y Romana, refiriéndose brevemente a cada teónimo, a cada monumento y a cada objeto cultual. Es asimismo un diccionario. El mismo J. M. Blázquez en la citada monumental *Historia de España II. España Romana,* redactó el largo capítulo sobre la religiosidad indígena bajo el dominio de Roma, poniendo al día todos sus trabajos anteriores. A partir de este año J. M. Blázquez publicó en diferentes revistas unos *Addenda y Corrigenda* a las religiones primitivas en época moderna, trabajos recogidos en dos volúmenes: *Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991, donde la mayoría de los trabajos son de tiempos de la dominación romana imperial, y *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania Prerromana,* Madrid, 2001. Otros trabajos sobre religiones hispanas, no romanas, se han recogido en J. M. Blázquez, *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo,* Madrid, 1999.

A C. Chaparro como coordinador, se debe *Manifestaciones religiosas en Lusitania,* Salamanca, 1988, en el que varios trabajos se refieren a la religión indígena de las actuales provincias de Cáceres y Badajoz. I. Baratta escribió *Il culto di Mercurio della Peninsula Iberica,* Barcelona, 2001, estudio monográfico sobre un dios romano con base epigráfica.

F. Marco, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza, en el manual de *Historia de las religiones de la Europa Antigua,* Madrid, 1994, ha redactado el capítulo de la religión de la España indoeuropea, con teorías muy nuevas sobre la religiosidad hispana, que el autor emparenta continuamente con la de la Céltica.

La religión oficial romana en la España Romana

En el Mundo Antiguo e incluso en nuestros días, muchas culturas están totalmente inmersas en lo religioso y es imposible comprenderlas sin comprender el fenómeno religioso. J. Mangas ha trazado

una buena síntesis de la religión romana en España, en *Historia de España II. España Romana.*

El culto al emperador desempeñó un papel importante como aglutinador del Imperio. R. Etienne, hispanista galo de la Universidad de Burdeos, es el autor de *Le culte impériale dans la Péninsule Ibérique,* París, 1958, obra no superada aún. G. Alföldi es el autor del estudio más importante sobre el sacerdocio en la España Romana, *Flamines provinciae Hispania Citerioris,* Madrid, 1973. En 1983, M. Mayer, catedrático de Filología Latina de la Universidad de Barcelona, dirigió un coloquio internacional titulado *Religio deorum. Culto y sociedad en Occidente,* Sabadell, 1983.

Las religiones mistéricas en la España Romana

Hoy día se tiende a admitir que las religiones mistéricas fueron de minorías y por lo tanto que no influyeron poderosamente en la masa de la población.

En el año 1967 A. García y Bellido hizo una incursión en la religión en su volumen *Religions Orientals dans la Péninsule Ibérique,* donde reunió una serie de artículos publicados con anterioridad. En él cataloga todos los testimonios del culto de los diferentes dioses mistéricos. Para la interpretación de la documentación sigue a F. Cumont, que por aquel entonces era, desde finales del siglo XIX, la mayor autoridad en el tema. A. García y Bellido se adelantó a un tema que lleva años siendo tratado en la investigación mundial, aunque con diferente sentido. Recientemente J. Alvar, catedrático de Historia Antigua de la Universidad Carlos III de Madrid, que ha estudiado las religiones mistéricas con criterios modernos, ha publicado *Los misterios. Religiones (orientales) en el Imperio romano,* Barcelona, 2001. Con anterioridad J. Alvar consagró a dichas religiones mistéricas los siguientes trabajos: *Isis prerromana. Isis romana,* Madrid, 1991; (ed.), *El culto y la sociedad: Isis y la Bética,* Granada, 1994; *Los cultos mistéricos en la Lusitania,* Coímbra, 1993; *Los cultos mistéricos en la Bética,* Córdoba, 1993; *Los cultos mistéricos en la Tarraconense,* Sabadell, 1993. Menos el primero, todos los restantes proceden de congresos.

El cristianismo primitivo

El estudio del origen del cristianismo hispano ha dado un gran avance en los últimos decenios. El libro clásico, que ya significó un gran avance, es el de M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España. I. La*

Iglesia en la España romana y visigoda, Madrid, 1979. El estado actual se presenta en *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, de J. Santos Yanguas y R. Teja (coords.). Los congresos nacionales de Arqueología paleocristiana han contribuido a ampliar el conocimiento del cristianismo hispano antiguo, ya que las fuentes textuales son muy escasas, y hay que utilizar las arqueológicas. Se han celebrado cinco. El primero en Córdoba, 1966. El último en 2000 en Barcelona. Los ha coordinado P. de Palol, catedrático de la Universidad de Barcelona. Los más recientes hallazgos arqueológicos están recogidos en J. M. Blázquez, «Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania», en J. Andrés Gallego (ed.), *La Historia de la Iglesia en España y el mundo hispánico*, Murcia, 2001. Las fuentes literarias han sido recogidas por R. Puertas, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975. De especial relevancia para la ciudad de Valencia son los estudios coordinados por A. Ribera, *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000.

Las creencias funerarias

C. de la Casa coordinó los dos volúmenes de las actas del *V Congreso internacional de estelas funerarias*, Soria, 1994. Las creencias funerarias son uno de los aspectos más interesantes de la religiosidad de los pueblos.

Un excelente libro sobre el tema, centrado en la Córdoba Romana, es el coordinado por D. Vaquerizo, *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba, 2001. También, R. González Villascusa, *El mundo funerario romano en el país valenciano*, Madrid, 2001. Estas costumbres son extensivas a otras ciudades importantes de la España Romana. Algún trabajo sobre rituales funerarios prerromanos de Hispania se ha recogido en J. M. Blázquez, *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999.

Congresos sobre la España Romana

El auge que ha tenido la Historia Antigua de España queda bien patente en la celebración de tres congresos sobre la España Antigua con una nutrida representación de estudiosos. En estos congresos se presentan trabajos sobre aspectos concretos de la Historia de la España

Antigua. En general, las comunicaciones han sido de calidad y muestran la altura científica alcanzada hoy en estos estudios. El primero fue coordinado por G. Pereira, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Santiago de Compostela, y el libro lleva por título *Actas del primer Congreso Peninsular de Historia Antigua I-II*, Santiago de Compostela, 1988. El segundo lo coordinó el catedrático de Coímbra J. d'Encarnação, y las actas se recogen en *II Congreso peninsular de Historia*, Coímbra, 1993. El tercero se celebró en Vitoria y fue coordinado por J. Santos Yanguas, las actas aún no se han publicado.

En 1988 F. J. Rodríguez Neila dirigió el *I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía I-II*, Córdoba, 1993.

Bibliografía de la España Antigua

Han aparecido en los últimos decenios varios libros sobre la bibliografía de la España Antigua. El primero es obra de U. Espinosa, y lleva por título *Estudios de bibliografía arqueológica riojana. Prehistoria e Historia Antigua*, Logroño, 1981. J. Arce y R. Olmos coordinaron una *Historiografía de la Arqueología y de la Historia Antigua en España (siglos XVIII-XX)*, Madrid, 1991, en la que varios trabajos se refieren a la España Romana.

El Centro Pierre Paris de Burdeos ha publicado una *Histoire et Archeologie de la Péninsule Ibérique: 20 ans de recherches, 1968-1987*, París, 1993. Este mismo centro galo sacó a la luz en la *REA* unos *Rapports* bibliográficos sobre la Prehistoria e Historia Antigua de España y Portugal.

Revistas de Historia Antigua

En la actualidad se publican varias revistas de Historia Antigua. La primera en orden de aparición es *Hispania Antiqua*, de la Universidad de Valladolid. La Universidad de Oviedo publica *Memorias de Historia Antigua*. La Universidad de Salamanca *Studia Historica. Historia Antigua*. La Universidad de Sevilla *Habis*, que es revista de Arqueología, Filología Clásica e Historia Antigua. *Lucentum* es editada por la Universidad de Alicante, y abarca Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua. *Veleia* la publica la Universidad de Vitoria. *Gerión*, la Universidad Complutense. *Memorias del Seminario de Historia Antigua*, la Universidad de Alcalá de Henares. *Antigüedad y Cristianismo*, la Universidad de Mur-

cia, y *Faventia Iliberritana*, la Universidad de Granada. El hecho de que estas revistas aparezcan periódicamente indica el auge del momento actual de los estudios sobre la Historia de la España Romana.

HOMENAJES

Con motivo de la jubilación o fallecimiento de algunos catedráticos de Historia Antigua han aparecido varios volúmenes de homenajes. M. T. Hidalgo editó *La Historia en el contexto de las creencias humanas y sociales, Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989. P. Sáez y S. Ordoñez son los editores del *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1999. J. M. Blázquez ha recibido cuatro homenajes de publicaciones: A. González, F. J. Fernández Nieto y J. Remesal (eds.), *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. Homenaje al prof. Dr. D. José María Blázquez Martínez al cumplir 65 años*, Murcia, 1991; L. A. García Moreno (ed.), *Homenaje al profesor Blázquez Martínez con motivo de su ingreso en la Academia de la Historia*, Alcalá de Henares, 1990; J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez Martínez, I-VI*, Madrid, 1993-1998; M. Alonso y S. Crespo (eds.), *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro Duque et J. M. Blázquez Martínez*, Valladolid, 2002.

CAPÍTULO III

La situación de los artistas y artesanos en Grecia y Roma

La situación de los artistas y de los artesanos en Grecia y en Roma ha sido muy discutida, y se han propuesto las tesis más contradictorias partiendo de las mismas fuentes y datos arqueológicos y epigráficos. Así, Burckhardt, Schweitzer y Bianchi Bandinelli son de la opinión de que los artistas, o mejor artesanos según la opinión griega y romana, ocupaban un lugar muy bajo en la escala y en la consideración social. Recientemente, esta opinión se ha matizado. Autores como Guarducci, Philipp y Lauter han revalorizado sustancialmente el papel social del artesano griego; Himmelmann ocupa una posición intermedia entre ambas tesis opuestas; A. Coarelli[1] ha publicado un libro en que recoge los principales trabajos de estos autores.

En España este tema ha sido tratado por M. A. Elvira[2] en un trabajo importante. Nosotros sólo pretendemos tratar algunos puntos que creemos son de cierta importancia y que arrojan luz sobre el particular.

Schweitzer[3], partidario de la baja situación social del artista, señala que los artesanos en época homérica procedían de fuera de Grecia: Sidón, Chipre, Fenicia, Meonia y Caria, y que eran el resultado de las ra-

---

[1] *Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1980. Véase también F. Blondé y A. Muller (eds.), *L'artisanat en Grèce ancienne. Les productions. Les diffusions*, Lille, 2000.

[2] «La consideración social del artista en Grecia. Pautas para una reducción. Ideas y materiales para una nueva asignatura», *Cultura Clásica*, 1990, 181 y sigs.

[3] A. Coarelli, *op. cit.*, 2.

zias que los griegos hacían en estas tierras. En la *Ilíada* los artesanos son raros. En la *Odisea* a los *demiourgoi* se les equipara a los heraldos, a los médicos, a los aedos y a los carpinteros, y se señala que vagabundeaban de un lugar a otro *(Od.,* 17, 365 y sigs.)

Según el trágico Esquilo *(Prometeo encadenado),* fue Prometeo (442 y sigs.) el que enseñó todos los oficios y todas las ciencias a los hombres, como indica M. Eliade: «las técnicas tienen su origen en el "dominio del fuego", prestigio compartido por los chamanes y los magos antes de convertirse en el secreto de los alfareros, los metalúrgicos y los herreros». Homero describe bien a un herrero en acción, al dios Hefesto, que aprendió bien el oficio durante nueve años en el fondo del mar, en la caverna de Eurinomé o en la fragua subterránea de Celadión, donde le habían escondido las nereidas Tetis y Eurinomé, cuando su madre Hera le arrojó al mar, avergonzada de su deformidad *(Il.,* 18, 394 y sigs.)

Hefesto fabrica brazaletes, broches y rosetas *(Il.,* 18, 400-401). Fabricó también el famoso escudo de Aquiles *(Il.,* 18, 369 y sigs.). Hefesto puso al fuego duro bronce, estaño, oro precioso y plata; colocó en el tajo el yunque y cogió con una mano el pesado martillo, y con la otra las tenazas. Hizo lo primero un escudo grande y fuerte, de variada labor, con triple cenefa brillante *(Il.,* 18, 475 y sigs.) Hefesto fabricó los perros de oro y plata que flanqueaban la puerta del palacio de Alcínoo *(Od.,* 7, 92), los trípodes de oro que se movian solos, y las dos sirvientes de oro *(Il.,* 18, 417 y sigs.) Encadenó con tronos, cadenas y redes a los dioses. Regaló a Hera un trono de lazos invisibles, que una vez sentada, la tuvieron atada. Sólo Dioniso pudo liberarla (Paus., 1, 20, 2). Teseo, arrojándose al mar, obtuvo el anillo y la corona mágica, obras de Hefesto, que le permitieron penetrar en el laberinto y salir de él. La mitología de Hefesto es la equivalencia de la magia y de la perfección técnica. Como escribió M. Eliade, la mitología de Hefesto asocia la fuente de una fuerza mágica, semejante a los «secretos del oficio», a los metalúrgicos, los herreros y los orfebres; en una palabra: a la perfección técnica y artesana.

Hesíodo en *Los trabajos y los días* (25 y sigs.) señala la concurrencia de los oficios entre los artesanos. Schweitzer caracteriza el oficio de artesano durante toda la Antigüedad como de escasa consideración, de dependencia económica, de difícil situación jurídica, y de relaciones inestables entre el artesano y la opinión pública.

Sin embargo, Schweitzer se ve obligado a aceptar que el artesano mejoró con los tiranos en época arcaica, debido a que emprendieron grandes obras de todo tipo, que servían de propaganda política, o religiosa, a su gobierno.

Baste recordar que a la tiranía de los Pisistrátidas se debe el comienzo del Olimpeion, terminado por Adriano, el antiguo Partenón destruído por los persas en 480 a.C., la fuente de los nueve caños, la columnata de acceso a la Acrópolis, y el recinto de Apolo Pítico. Durante su gobierno se ofrecieron muchos *kouroi*[4] y *korai*[5], que indican un gran desarrollo de los talleres artesanales de escultura. Ahora se empiezan a conocer nombres de artesanos, que firman su obra por sentirse orgullosos de ella, como Antenor, 530-520, etc.

Schweitzer recoge los nombres de algunos artesanos, entre los que menciona a Teodoros de Samos, arquitecto y escultor; a Eupalmos de Megara; a Chersifón, que fue el primer arquitecto del Artemisión de Éfeso; a Butades, escultor e inventor.

Reconoce Schweitzer que con la política de las tiranías mejoró la posición de los artesanos. Ahora aparecieron ya especialistas. Se puede completar el pensamiento de Schweitzer recordando que en la cerámica de figuras negras[6], antes de la llegada de la tiranía de los Pisistrátidas, Hergotimos, alfarero, y Critias, pintor, produjeron, hacia el 570 a.C., la obra cumbre de esta cerámica, el Vaso François; que Sófilo fue el primer artista ático de nombre conocido, y que muchos ceramistas firmaban sus obras, como Nearjos, Lydo, Amasis y Exequias (550-530 a.C.), pintor y alfarero al mismo tiempo.

Para Schweitzer la caída de la tiranía (la ateniense desapareció con la huida de Hipias a la corte persa en el año 510 a.C. y la revuelta jonia, a comienzos del siglo V a.C.) significó que los artesanos cayeron en una mayor dependencia, y que parcialmente se vieron privados de sus derechos. Esta tesis debe ser matizada, pues muchos artesanos llegaron a ser ricos, como producto de su trabajo, y otros alcanzaron renombre en la sociedad ática, a pesar de ser fuertemente aristocrática. Según Schweitzer la condición del artista permaneció inalterable hasta los últimos años de la independencia griega, lo que no creemos probable, según diremos al tratar de los artistas en el período helenístico. Se-

---

[4] G. M. A. Richter, *The Sculpture and Sculptors of the Greeks*, New Haven, 1950. *Íd.*, *The Archaic Gravestones of Attica*, Londres, 1961. Es importante el apéndice, 155 y sigs. debido a M. Guarducci, con los nombres de los artesanos. *Íd.*, *Kouroi*, Londres, 1960. P. Demargue, *Nacimiento del arte griego*, Madrid, 1960. R. Hampe y E. Simón, *Un millénaire d'art grec, 1000-600*, Friburgo, 1980. J. Boardman, *Greek Sculpture, The Archaic Period*, Londres, 1985. *Íd.*, *Greek Art*, Londres, 1985. E. Homann Wedeking, *Das Archaische Griechenland*, Baden Baden, 1966. H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, Middlesex, 1971, 44 y sigs.

[5] G. M. A. Richter, *Korai*, Londres, 1968.

[6] J. Mercadé, *Recueil des signatures de sculpteurs grecs*, París, 1953-1957. J. D. Beazley, *The Development of Attic Beack-Figure*, California, 1951.

gún este autor, el artesano estaba angustiado por la concurrencia, y por la dependencia económica. Algunos, creemos, sí, otros varios fueron ricos y les sobraba trabajo. Schweitzer recuerda varios casos. En un epigrama de Simónides del 467 a.C., el escultor Arquesilao se gloría de haber recibido 200 dracmas por una estatua de Ártemis en Paros, cifra que apenas cubría los gastos de la vida de una familia modesta durante un año. Fidias y los diez escultores que trabajaban con él recibían todos juntos una paga menor que lo que cobraba el sofista Protágoras. Estos datos son ciertos, pero hay que contrastarlos con otros. Recuerda este autor la dependencia de los artesanos del Estado, o sea de los ciudadanos más influyentes del momento, de las tendencias culturales dominantes, carecían de defensa contra la opinión pública y solían ser extranjeros. Ya Burckhardt[7] había señalado que, aunque

> desde los tiempos más antiguos, los grandes maestros de la plástica gozaron de un singular privilegio, que se presenta como una compensación por el desprecio hacia su profesión, venían llamados de regiones muy lejanas, para encargarles obras importantes; eran obligados a vivir en una ciudad extranjera, como metecos, y como tales eran considerados, aunque la ciudad que los había invitado se veía obligada a tributar al arte el gran sacrificio de deber recurrir a un artista privado de los derechos civiles, o quizás a uno que pertenecía a un estado enemigo, cuando generalmente se hubiera podido llamar a artesanos locales.

Para R. Bianchi Bandinelli[8], la situación económica y social de Grecia sirve bien para comprender la situación del artesano. Señala el difunto profesor de la Universidad de Roma que la cerámica de Corinto decayó en torno al 560 a.C., porque decayó su economía. Es partidario R. Bianchi Bandinelli de que todo el arte entre los siglos VI-IV a.C. es artesanado, lo cual es probable. Recuerda este autor que los ingresos de los escultores les daban sólo para vivir. La situación de los arquitectos fue mejor, al igual que la de los pintores, como Zeuxis y Parrasio. Los filósofos, como Platón y Séneca, y los literatos, como Plutarco y Luciano de Samosata, dieron un juicio peyorativo sobre la profesión de artesano. Estos juicios hay que valorarlos, pues proceden de profesiones, filósofos y literatos, que despreciaban los oficios manuales. Carecemos de juicios sobre su profesión emitidos por los artesanos. Al ser la sociedad de Grecia y Roma una sociedad aristocrática, ésta no podía estimar el trabajo artesanal, aunque valorara el arte.

---

[7] A. Coarelli, *op. cit.*, 12

[8] *Ibíd.*, 49 y sigs.

Todos estos juicios sobre los artesanos emitidos por la investigación moderna deben ser sopesados. En este sentido nosotros consideramos muy importantes los datos aportados por M. Guarducci[9] para corregir las opiniones de los anteriores investigadores. Los precios de los artesanos griegos no eran de hambre, según esta autora.

En torno al 580 a.C. los arquitectos gozaban de cierta consideración. La situación económica de algunos ceramistas áticos entre los años 525-480 a.C. era muy buena, a juzgar por las ofrendas que hacían a los dioses, a veces las mejores. Con la llegada de los Pisistrátidas los ceramistas ocuparon una alta posición social, ya que exportaban sus productos en grandes cantidades a Etruria, y se hacían indispensables en la economía ática. En época de Pericles, el escultor Fidias alcanzó riqueza y prestigio. Esto último se demuestra por las visitas de las damas de la alta sociedad ateniense a su taller. La situación económica y social de los pintores, como Polignoto de Taso, Parrasio y Zeuxis, fue francamente buena. Praxíteles[10] perteneció a una buena familia y era rico[11], al igual que Kefisodoto[12], el Joven, que por tres veces fue trierarco; un rico ateniense se casó con la hermana del Viejo, lo que indica que gozaba de una buena posición social. Es muy significativo sobre la buena posición social de ciertos artesanos el dato aportado por M. Guarducci del concurso celebrado en el año 435 en el santuario de Ártemis Efesia, para la creación de un tipo oficial de Amazona, en el que participaron Fidias, Policleto, Kresilas, y Fradmón, compitieron por una estatua de Afrodita, que ejecutó el primero. Un concurso se celebró entre Alcamenes y Fidias para adjudicar dos estatuas de la diosa protectora de Atenas, Atenea.

También hubo artistas cultos, como Policleto, autor del famoso *Canon,* y Eufranor, escultor y pintor, que escribió varios libros sobre los colores y proporciones.

En líneas generales, nos acercamos a la tesis de M. Guarducci y de M. A. Elvira de que la Grecia Clásica estimó a los artistas y los retribuyó, aunque es posible que la situación económica y social de la masa de artesanos no fuera la de las grandes cumbres.

En Esparta el oficio de artesano se consideró vil. Era una sociedad que sólo valoraba las virtudes guerreras. No se puede negar que el bie-

---

9 *Ibíd.*, 75 y sigs.

10 J. Boardman, *Greek Art*, *op. cit.*, 138-139.

11 M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, Nueva York, 1955, 15 y sigs.

12 *Ibíd.*, *pássim*.

nestar económico influyó en el arte. Baste recordar la construcción del Partenón en Atenas, y las mencionadas obras de los Pisistrátidas.

En la cerámica griega se representa varias veces a artesanos trabajando en el taller; así, la extracción de la arcilla en una placa de Corinto[13]; el taller y horno de un ceramista[14], cargando el horno[15]; un ceramista cerrando la tapa del horno[16]; accionando los hornos, cuatro piezas[17]; a unos ceramistas en su trabajo[18] y a un segundo, esta vez una copa[19]; un taller y horno de un broncista[20], y un segundo con el mismo tema, de un vaso procedente de Vulci, fechado entre los años 490 y 480 a.C.[21].

Recientemente Claude Mossé[22] se plantea la situación del artesano en Grecia. Recuerda el párrafo que Jenofonte en su *Económico* pone en boca de Sócrates:

> Los oficios llamados artesanales *(bánausoi)* están desacreditados y es muy natural que sean muy despreciados en las ciudades. Arruinan el cuerpo de los obreros que los ejercen y de los que los dirigen obligándoles a llevar una vida casera, sentados a la sombra de su taller, e incluso a pasar todo el día junto al fuego. Los cuerpos, de esta manera, se reblandecen, las almas se hacen también más flojas. Sobre todo, estos oficios, llamados de artesanos, no les dejan ningún tiempo libre para ocuparse también de sus amigos y de la ciudad, de manera que estas gentes aparecen como individuos mezquinos, ya

[13] J. Veach Noble, *The Techniques of Painted Attic Pottery*, Nueva York, 1965, 2, fig. 75.

[14] *Ibíd.*, 7, 53, 72, figs. 73, 78 y 230.

[15] *Ibíd.*, 72, fig. 231.

[16] *Ibíd.*, 73, fig. 234.

[17] *Ibíd.*, 72, fig. 232; 73, figs. 233, 235 y 236.

[18] *Ibíd.*, 54, 56, figs. 74, 207.

[19] *Ibíd.*, 56, 58, fig. 208.

[20] *Ibíd.*, 73, figs. 237-238. Otros casos de artesanos fabricando piezas: J. Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*, fig. 74, copa de Epicteto, fabricando un herma; fig. 81, *pyxis* del pintor P. Thaliarchos, fabricando un casco; fig. 174, sátiros en la fragua de Hefesto, por el pintor Harrow, y Atenea modelando un caballo en un *oinochoe* de Capua; alfarero accionando la rueda en un vaso de figuras negras (R. J. Hopper, *Trade and Industry in Classical Greece*, Londres, 1979, fig. 45) y fragua (H. Hodges, *op. cit.*, 146 y sig.) en un cuenco del año 400 a.C.

[21] K. Papaioannou, *Griechische Kunst*, Friburgo, 1972, figs. 711-712. J. Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*, figs. 262, 2 y 3. *Athenian Black Figure Vases*, Londres, 1985. El autor (205 y sigs.) trata la importancia de las escenas de los vasos de figuras negras para conocer la realidad de la vida cotidiana, y el mito, al igual que en *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period*, 216 y sigs. T. B. L. Webster, *Potter and Patron in Classical Athens*, Londres, 1972.

[22] «El hombre y la economía», en J.-P. Vernant *et al.*, *El hombre griego*, Madrid, 1993, 42 y sigs.

sea en relación con sus amigos, ya sea en lo que toca a la defensa de sus respectivas patrias. Por eso, en algunas ciudades, sobre todo en las que pasan por belicosas, se llega hasta prohibir a todos los ciudadanos los oficios de artesanos.

Se pregunta la autora si el escritor pensaba sólo en Esparta, o expresaba un deseo que era el de toda una *intelligentsia* aristocrática frente a una realidad bien distinta. En cierto número de ciudades había artesanos en la comunidad cívica, pero no fue siempre así.

En los poemas homéricos, los *demiourgoi* iban de un *oikos* a otro ofreciendo sus servicios por una retribución. Eran extraños a la comunidad. Una parte del trabajo artesanal se realizaba dentro del *oikos.* Algunos oficios fueron pronto trabajos especializados, como los metalúrgicos, los ceramistas, los curtidores, los constructores navales, los canteros, los escultores y broncistas.

La información más abundante procede de Atenas. Pronto, en Atenas, trabajaron importantes ceramistas, como lo prueban los grandes vasos del Dypilon. Los ceramistas cobraron importancia bajo el gobierno de los Pisistrátidas, que favorecieron la fabricación de vasos de figuras negras, acuñaron moneda, impulsaron la construcción de grandes obras públicas y comenzaron a explotar las minas de plata de Laurión. Se ha calculado que en el siglo V a.C., en el momento de mayor auge de la producción de vasos de figuras rojas, no trabajaban más de cuatrocientos ceramistas.

Muchos artesanos debían de ser extranjeros que trabajaban en Atenas desde los tiempos de Solón, y lo hacían con sus dueños. Se conocen relativamente bien las cuentas y la organización del trabajo en las grandes obras públicas de Atenas, cuya construcción dependía de la aprobación de la asamblea del pueblo. Ésta aprobaba el presupuesto y se encargaba a uno o a varios arquitectos coordinar las diferentes operaciones. De este modo se encargó a Calícrates y a Ictino la construcción del Partenón, y a Calícrates la de los Muros Largos.

Según C. Mossé estos arquitectos recibían un salario apenas superior al de los comisionados en buscar a los escultores, a los canteros, a los herreros, o a los carpinteros. Los salarios se calculaban en bloque. No sólo se distinguía el sueldo del arquitecto de la paga del obrero, sino al ciudadano del meteco o del esclavo; esto obedece a que el trabajo se consideraba un servicio.

Recuerda C. Mossé que Aristóteles negó al artesano la ciudadanía en la ciudad ideal, pero aceptaba la existencia de artesanos en la ciudad oligárquica. Muchos ricos eran artesanos y alcanzaron cargos importantes en la dirección de las ciudades durante el último tercio del si-

glo V a.C. Aristófanes se mofó de ellos. Los curtidores Cleón y Anito y el alfarero Hipérbolo eran artesanos, pero no trabajaban con sus manos, sino que eran dueños de talleres. Las asambleas, en opinión de Sócrates, estaban llenas de bataneros, tenderos, zapateros, carpinteros, herreros, labriegos, comerciantes... porque todos esos tipos componían la asamblea popular. Muchos artesanos, como alfareros o broncistas, eran libres. Los alfareros y pintores, desde antiguo, firmaron sus obras. Estos oficios no eran más estimados que otras profesiones artesanales. En las alfarerías el dueño trabajaba el torno, mientras los esclavos modelaban la arcilla, preparaban el barniz y la laca y metían los vasos en el horno.

Demóstenes, cuyo padre era el dueño de una fábrica de cuchillos que producía 3.000 dracmas al año, donde trabajaban treinta esclavos, no parece que estimase mucho el oficio de artesano, ya que echa en cara a Esquines que su hermano lo fuera.

En las grandes ciudades griegas, como Corinto, Mileto, o Siracusa, existió un artesanado tan importante como el de Atenas.

Época helenística

Con la llegada del helenismo, inaugurado por la acción de Alejandro Magno, la situación del artista, o sea del artesano, debió de cambiar profundamente. En primer lugar, como indica J. J. Pollitt, se dio una mezcla artística de elementos griegos y orientales, propia del Imperio creado por Alejandro Magno, y que va a caracterizar el arte helenístico. Ya en época del Gran Macedón apareció una iconografía regia, que debió de favorecer un tanto la situación social del artista artesano[23]. En la etapa anterior los artistas y artesanos en gran parte dependían de los encargos de la polis y de sus gobernantes, y de los grandes santuarios, aunque Policleto el Viejo esculpió la mayor parte de sus estatuas para particulares. Apareció ahora el retrato regio, cuyo creador fue el escultor Lisipo de Sición, cuyos retratos en bronce gustaban tanto a Alejandro Magno, que le nombró escultor de corte, el único que le podía retratar, según Plinio (7, 125); el primero en la Historia del Arte griego, según Plutarco *(Al.,* 4, 1). Este nombramiento debió de elevar la categoría social y los ingresos del escultor. Los retratos expresaban el carác-

[23] *El arte helenístico,* Madrid, 1989, 48. Sobre los retratos en las monedas: P. R. Franke y M. Hirmer, *Die griechische Münze,* Múnich, 1954, 117 y sigs., núms. 172 y sigs.; 148 y sigs., núms. 201 y sigs. O. Morkholm, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-186 BC),* Cambridge, 1991.

ter personal y las virtudes que la sociedad esperaba del fundador del Imperio. Este tipo paso después a la iconografía de los monarcas helenísticos, que continuaron con retratistas oficiales de corte. Elementos lisípeos del retrato original de Alejandro Magno se encuentran, probablemente, en las cabezas de Alejandro Magno de Pérgamo, obra hecha en torno al 180 a.C.; de Yamitsa (Macedonia), esculpida en torno al 200-175 a.C.; del Louvre, Herma de Azara, copia romana, etc. Con Lisipo, que era el único escultor autorizado a hacer retratos de Alejandro, se inicia la iconografía regia oficial, según se ha dicho ya. En pintura la exclusiva de retratar a Alejandro la tuvo Apeles de Cos (Plin., 7, 125) y en monedas y gemas Pirgóteles. Dos autores, Plinio (35, 85-86) y Eliano (*Var. Hist.*, 2, 3), informan de que Apeles logró tener una gran intimidad con el rey, lo que elevaba la categoría social del artesano. Lisipo y Pirgóteles, sin haber llegado a tener esta intimidad con el rey macedón, tendrían seguramente un cierta familiaridad debida al carácter del monarca y a que el rey posaba para ser retratado. Apeles pintó a Alejandro ya divinizado, como Zeus *Keraunophoros*[24], es decir, el retrato se convierte en un medio de propaganda política, en este caso de la divinización del rey ya expresada por el oráculo libio de Siwa, cuando le dijo a Alejandro que era hijo de Zeus Ammón. Sin duda, el rey indicaba a los retratistas cómo quería ser retratado y qué faceta política, religiosa o guerrera destacar. La pintura estaba colocada en el Artemison de Éfeso[25]. Un eco de esta pintura se encuentra, probablemente, en el Zeus de la Casa de los Vetios en Pompeya. Otras dos pinturas de Apeles fueron expuestas en el Foro Augusteo de Roma (Plin., 35, 94) y tenían un fuerte simbolismo político, como religioso la del Artemison de Éfeso. Una representaba a Alejandro en compañía de Nike y de los Dióscuros, quizás aludiría al periplo del océano Índico. En la segunda pintura Alejandro se encontraba en compañía de la personificación de la guerra. Señalaba esta pintura una de las principales facetas del héroe macedón, sus hazañas guerreras. Todos estos retratos eran oficiales, por encargo, concebidos como propaganda política. Se ha relacionado con el arte de Pirgóteles o de otros artistas contemporáneos el sello de cornalina conservado en el Museo de Leningrado, fechado de finales del siglo IV a los comienzos del siglo III a.C. El macedón está desnudo, con la desnudez heroica, colocado de pie, de frente en la moneda, con rayo en la mano izquierda, y espada en la derecha. La égida cubre el an-

---

[24] J. J. Pollitt, *op. cit.*, 49 y sigs. M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age, op. cit.*, 1955.

[25] J. Charbonneaux *et al.*, *Grecia Helenística*, Madrid, 1971, 114 y sigs., fig. 114.

tebrazo derecho. A la izquierda se encuentra el águila de Zeus, y a la derecha un escudo. En esta gema está ya Alejandro divinizado, con los atributos de Zeus. En este retrato el artesano ha captado y señalado algunos de los principales aspectos de su personalidad, que a Alejandro Magno le interesaba resaltar, como su vinculación a Zeus, o sea su divinización en vida, y su carácter guerrero, ya que la guerra y la conquista de extensos territorios ocuparon la vida del hijo de Filipo II de Macedonia.

La moneda fue la gran difusora de las ideas políticas, o religiosas, al circular por todo el Imperio. Estos retratistas reales, tanto Lisipo, como Apeles, como Pirgóteles, serían espléndidamente pagados. Si antes de Alejandro los pintores, Zeuxis y Parrasio, lo fueron, Lisipo no recibiría menos dinero por su trabajo que Apeles. A partir del siglo IV a.C. aparecieron los retratos de los monarcas helenísticos en la moneda, y la moneda se convierte en un vehículo de propagar las hazañas, la política, la personalidad de los reyes, la religión y divinización. Se puede seguir la evolución de las concepciones de Alejandro Magno a través de las monedas que acuñó durante su reinado, pues los artistas, aunque tengan la categoría de artesanos, cuando son buenos, como lo eran los griegos, captaban y expresaban en su arte fabulosamente bien la situación política, social, religiosa y cultural del momento, y esto lo supieron hacer bien los artesanos durante todo el helenismo, aunque somos de la opinión, según se ha indicado ya, de que eran el propio Alejandro y después sus sucesores los que indicarían los aspectos que les interesaba señalar. A partir del año 336 a.C., Alejandro acuñó un tipo de moneda que después se generalizaría en todo el Imperio. En el anverso aparece la cabeza de Heracles, del que descendía la monarquía macedonia, y en el reverso Zeus sentado con águila y cetro. Al principio de la evolución, Heracles simbolizó a Alejandro, héroe conquistador. Alejandro con sus hazañas encarnaría las hazañas de su antepasado. Zeus era el padre de Heracles y el último antepasado de la monarquía macedonia. En una segunda fase de acuñación de moneda, Alejandro ya era el hijo de Zeus. Estas ideas se expresaron en monedas acuñadas en Alejandría, en torno al 325 a.C. Ahora la cabeza de Heracles se cambió en la de Alejandro.

La iconografía regia inaugurada por Alejandro pasó a sus sucesores, y ha legado una colección de espléndidos retratos de artesanos anónimos, que captaron muy bien las fuertes personalidades de muchos de los monarcas helenísticos, tanto en escultura, como en las monedas, como lo prueban los retratos de Demetrio Poliorcetes, de Filetero de Pérgamo, de los Ptolomeos, de los Atálidas, de los Seleúcidas,

etc., hasta llegar a los de la gran personalidad de Mitrídates VI Eupator, el último gran representante del helenismo, inaugurado por Alejandro Magno.

A comienzos del helenismo, no sólo los escultores, también pintores y abridores de cuños de monedas trabajaron intensamente, y lograrían, quizás, un cierto *status* social más elevado, sin salir de la categoría de artesanos, por la familiaridad con la corte para la que trabajaban directamente, situación que conservarían en las cortes helenísticas hasta la conquista romana. Los musivarios hicieron obras maestras, como los que confeccionaron en la misma época los excelentes mosaicos de guijarros de Pela, los de la caza del león, obra de los años 330-300 a.C., y el de la caza del ciervo de la misma fecha.

Estos mosaicos han aparecido en dos grandes casas, que muy bien pudieron pertenecer a la residencia regia de Pela, o ser los palacios de nobles macedonios. Se ha supuesto que se encontraban en el palacio de Casandro (316-297 a.C.) o en el de Antígono Gonatas (272-239 a.C.). Los musivarios que fabricaban estas piezas eran los mejores artistas de la época, pero no debieron de alcanzar en la corte o en la casa de los nobles macedonios el lugar que logró Apeles. Simplemente eran artesanos que conocían bien la tradición clásica y grandes artistas, pero estarían en los estratos bajos de la sociedad.

Lisipo tuvo escuela de escultores. Se ha pensado[26] «que una vez que Lisipo había creado un tipo determinado, su taller producía cierto número de versiones de él en distintas escalas, para atender a la demanda», dato muy interesante sobre la manera de trabajar de los talleres de los grandes maestros, lo cual no era nuevo en Grecia, como lo prueban las copias del *Heracles Epitrapezios*, reproducido, probablemente, a varias escalas. La obra de los seguidores de Lisipo se conoce fundamentalmente por los testimonios de los escritores. Plinio (34, 66) alude a las obras de los hijos de Lisipo: Euticrates y Daipo (34, 87). Es decir, el taller era una empresa familiar, además de contar con otros artesanos. Discípulo de Lisipo fue el fundador de la escuela de Rodas, autor del

---

[26] J. J. Pollitt, *op. cit.*, 82 y sigs. J. Charbonneaux *et al.*, *op. cit.*, 109 y sigs., figs. 100-108. Los musivarios nunca debieron de ganar tanto, ni tener tanta importancia, como los escultores, pero en época helenística dejaron obras maestras, como el centáuro con liebre, confeccionado en guijarros hallados en Rodas, fechado entre los años 300-270 a.C.; el Dioniso cabalgando una pantera, de Pela, 330-300 a.C. y de fecha posterior: el Dioniso montando un tigre, y una figura dionisíaca cabalgando un leopardo, ambos hallados en Delfos, en las Casas de Dioniso y de las Máscaras respectivamente y fechados entre los años 166-100 a.C. (J. J. Pollitt, *op. cit.*, 135 y sigs., figs. 223, 225, 230, 231).

Coloso de Rodas, hacia el año 280 a.C., y de una escultura de Helios[27]. Se conocen los nombres de la segunda generación de la escuela de Lisipo, a la que perteneció Tisícrates, que fue retratista (Plin., 34, 67) en la línea de Lisipo. Jenócrates, discípulo del anterior (Plin., 34, 83), fue escultor e historiador del arte, y de este modo continuó la línea intelectual de Lisipo. A un discípulo de Lisipo, Eutiquides[28], se debe la famosa *Tyche* de Antioquía, que gozó de tanta aceptación; a Phanis, de la escuela de Lisipo, se ha atribuido la *Muchacha* de Anzio, obra de la primera mitad del siglo III a.C., conocida por una copia romana[29]. Otra escultura atribuida a seguidores de Lisipo es la *Afrodita agachada*, que remonta a un original de hacia el año 250 a.C., atribuida al escultor bitinio Doidalsa[30]. El *Hermes* de Herculano[31], hoy en el Museo Nacional de Nápoles, se cree salido, igualmente, de la escuela de Lisipo. El original remonta a una obra del 250 a.C. Nos hemos detenido en la escuela de Lisipo, porque es un buen modelo del trabajo de escuela durante varias generaciones y del fabuloso influjo del gran retratista de Alejandro Magno.

A comienzos del helenismo los escritores de Atenas crearon el retrato[32] psicológico, lo que nos indica que estos artesanos eran verdaderos creadores y de una originalidad grande, que captaban magníficamente la personalidad del autor, no eran simples copistas de los rasgos físicos. Estos retratos se inician con el *Demóstenes* de Polieucto, en torno al 280 a.C.[33], que expresa bien la preocupación del hombre político ante los graves problemas de su patria. Sigue una espléndida galería de retratos, como los del orador Hipérides, de comienzos del siglo III a.C. A comienzos de este siglo, los artesanos-escultores crearon los primeros retratos de pensadores, como los de Epicuro[34], de la primera mitad del siglo III a.C.; de Zenón, obra del siglo III a.C.; o de Crisipo, de finales del siglo III a.C. La mayoría de los intelectuales de la época helenística tienen su correspondiente retrato, lo que indica que los pen-

---

27 *Ibíd.*, 93 y sigs.

28 M. Bieber, *op. cit.*, 39, 124.

29 *Ibíd.*, 39, 40, 49, 84,

30 *Ibíd.*, 39 y sig., figs. 97-100.

31 *Ibíd.*, 82, figs. 295-299. También es el autor de un *Zeus Stratios*.

32 *Ibíd.*, 41, figs. 106-108.

33 J. J. Pollit, *op. cit.*, 113 y sigs. A Lisipo se le deben esculturas de Sócrates (M. Bieber, *op. cit.*, 39, figs. 128-135. *Íd.*, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge, 1972. J. Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View, 350-50 B.C.*, Londres, 1979).

34 M. Bieber, *op. cit.*, 66 y sig., figs. 214-229.

sadores, los discípulos y en algún caso las propias ciudades encargaban estos retratos, que serían caros, lo que es muy posible, o que los artesanos estaban muy atentos a los grandes pensadores de la época, como lo indican los retratos de Hermarco[35], original del siglo III; de Carnéades, de mediados del siglo II[36], de Metrodoro[37] y de los literatos, como Menandro[38]; o de Posidonio[39], obra de principios del siglo I a.C. en la que se acusa el influjo de Lisipo. De lo que no cabe duda es de que los artesanos captaron bien la personalidad de los intelectuales, no sólo los rasgos físicos. Estos retratos se debían de hacer posando el interesado.

Roma y el arte griego

Los romanos fueron unos excelentes catadores del arte griego. El artesano ocupaba generalmente un lugar bajo en la sociedad romana. Roma, durante la conquista de Grecia, expolió su patrimonio artístico, lo que indica el alto aprecio en que tenía el arte griego, como se desprende también de que se llevaran artesanos griegos a Roma.

El saqueo artístico comenzó con Marcelo, el año 212 a.C., con la conquista de Siracusa (Liv., 25, 40, 1-2; Plut., *Marc.*, 21). Fabio Máximo trajo consigo a Roma el *Heracles* de Lisipo. L. Escipión trasladó a Roma 34 estatuas de Asia Menor. Nobilior superó este número, pues llevó a la capital del Imperio de Etolia, Ambracía, y Epiro, en el 187 a.C., 285 estatuas de bronce y 230 de mármol, que habían pertenecido a la colección privada del rey Pirro (Liv., 39, 6), dato muy interesante sobre la existencia de colecciones privadas regias. Paulo Emilio, después de su victoria de Macedonia en 167 a.C., exhibió en su triunfo 250 carros repletos de estatuas y de pinturas (Plut., *Aem.*, 32-34) y se trajo consigo a Roma al pintor Metrodoro. Entre las enviadas a Italia, se encontraban obras de Fidias y de Lisipo. La presencia de estos artesanos en Roma es dato importante, aunque no creemos que ocuparan en las grandes familias de Roma el lugar que tuvo Polibio, que se incorporó a la familia de los Escipiones, acompañando a Escipión Emiliano a la caída de Numancia en 133 a.C. y perteneciendo a su *cohors amicorum.* Su *status* social no debía de ser superior al de los médicos y pedagogos

[35] *Ibíd.*, 54 y sigs., 66, figs. 158-166.
[36] *Ibíd.*, 57.
[37] *Ibíd.*, 69.
[38] *Ibíd.*, 56 y sig., figs. 167-170, 172-174.
[39] *Ibíd.*, 51 y sigs., figs. 150-157.

griegos que emigraron forzosamente a Italia, y que solían ser esclavos, aunque en sus ciudades de origen fueran personas cultas. L. Escipión, al decir de T. Livio (39, 22, 9-10), se llevó a muchos artesanos de Asia Menor a Roma. El ejemplo fue pronto imitado por otros generales romanos victoriosos. Así Metelo en el año 146 a.C. se trajo, además de obras de arte de Macedonia, a los escultores Dionysios, Polykles, y Timarchides, que trabajaron en el Porticus Metelli, y al arquitecto Hermódoros. Este mismo año el destructor de Corinto, Mumio, llenó Roma de estatuas griegas al decir de Plinio (34, 36).

Un buen representante del interés altísimo de las altas capas sociales por el arte griego es el gobernador de Sicilia, Verres, cuya actuación rapaz conocemos bien por las *Verrinas* de Cicerón. Un dato interesante es que la misma nobleza de Roma llegó a ejercer el oficio de artesano. El hijo de Paulo Emilio, de nombre Metrodoro, pintó el *Triunfo* de su padre que se exhibió el día del triunfo, pero este caso es raro, pues la aristocracia romana despreciaba a los artesanos, comerciantes, etc. Roma pronto se acostumbró a encargar las obras principales que se levantaban en la ciudad a artesanos griegos. En el Panteón de Agripa trabajó Diógenes de Atenas.

La razón de este traslado a Roma de tantas obras de arte estriba en la profunda helenización de la sociedad romana, a partir de la conquista de Grecia por sus ejércitos. Ya T. Quinto Flaminino, el vencedor de Filipo V, que proclamó la liberación de Roma en la Olimpiada del 195 a.C., era un profundo admirador de la cultura griega. T. Livio (39, 7) describe bien la invasión de toda la molicie de la vida griega en la sociedad romana. De nada sirvieron las censuras de Catón. T. Livio (34, 4) concretamente recoge la noticia de que el censor del año 184 a.C. censuraba el interés de la gente por las obras de arte procedentes de Grecia, y el desprecio por las terracotas que decoraban los viejos templos.

Este interés de la nobleza romana por las obras de arte griegas explica satisfactoriamente la aparición de los talleres de copistas, que funcionaron principalmente en Atenas, pero que también trabajaron en Mileto, Pirene y Éfeso. Es un fenómeno que comenzó a finales de la República Romana. En Rodas se acumulaban originales griegos, pero no se hicieron copias de estas obras. Así, A. García y Bellido[40] señala que del *Heracles* de Lisipo no se hizo ninguna copia que se sepa, ninguna del *Laocoonte,* y una sola del *Apoxiomenos* de Lisipo. Algunos

[40] *Arte romano,* Madrid, 1972.

copistas eran tan perfectos, como Zenodoros, según Plinio, que era imposible distinguir los originales de las copias en dos copias de Kalamis.

Copistas atenienses fueron Apolonio, de época de Augusto, Antíoco y Glykón. Del primero se conserva una cabeza del *Doríforo* de Policleto copiada con gran exactitud, en época de Augusto. Antíoco copió la *Atenea Parthenos* de Fidias, Glykón el *Hércules Farnesio*. Los tres firmaron las copias, pero no indican cuál era el original. Otros artesanos copiaban los originales un tanto libremente.

Entre éstos hay que recordar a Cleómenes de Atenas, hijo del Cleómenes que vivió en la segunda mitad del siglo I a.C., que copió a su vez el *Orador* del Louvre, dato interesante, pues indica que el oficio de copista pasaba de padre a hijo, como en el caso de Lisipo. A él se deben el *Hermes Logios*, copia fiel de un original del siglo V a.C., y un *Hermes*.

Apolonio, también ateniense, es el autor del torso del Belvedere, y del pugilista del Museo Nacional de las Termas.

Sólo se conserva el nombre de un copista latino, M. Sossitius Cerdo, que vivió a finales de la República, y que era liberto de Marco, lo que indica que estos copistas eran de baja extracción social. El escultor latino de esta época fue Coponius, a quien se deben las estatuas de las catorce naciones vencidas por Pompeyo que decoraban el teatro de este general en Roma.

Estos copistas atenienses copiaron las obras cumbres de la escultura griega, que sabían gustaba a la clientela romana, pero no las ejecutarían por encargo[41].

Últimamente, P. Morel[42] ha tratado el tema de la situación del artesano en el Imperio Romano. Comienza el autor recordando varios textos que hablan del desprecio de la *intelligentsia* por el artesano y el trabajo asalariado, apoyado en frases de Cicerón, «el taller en nada es compatible con la condición del hombre libre»; de Séneca, para el que las obras del artesano son viles y vulgares y no se relacionan con las verdaderas cualidades humanas.

---

[41] *Ibíd.*, 118, nota 1. Este autor a partir de esta página trata el tema de los copistas y de la página 41 y sigs. las espoliaciones de patrimonio artístico griego y la inmigración de artesanos griegos a Roma. J. J. Pollitt, *op. cit.*, 243 y sigs. Muy acertadamente considera este autor a Roma el centro del arte helenístico. En general: J. M. Blázquez, *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio*, Torrejón de Ardoz, 1990. E. Sancho Moreno, A. M. Luján Díaz y W. Trillmich, «Observaciones en torno al escultor en la sociedad romana. Algunas cuestiones sobre la situación y consideración de los artistas/artesanos romanos», *Artistas y artesanos en la antigüedad clásica, Cuadernos emeritenses*, 4, 1994, 73-98.

[42] «El artesanado», en A. Giardina *et al.*, *El hombre romano*, Madrid, 1991, 257 y sigs.

Estas opiniones contradicen la gran cantidad de relieves donde aparecen artesanos en sus talleres. Baste recordar unos ejemplos como un relieve de Este con calderero[43]; un segundo de San Vittorino con instrumentos de trabajo en el frontón[44]; la tumba del panadero M. Vergilius Eurysaces, en Roma, con escenas de tahona[45]; la estela de la familia de P. Longidiense de Ravena, con escena de construcción de un barco[46]; o los dos musivarios, siglo III o IV, de Ostia, tallando las teselas[47]; o el relieve de la tumba de un herrero en Aquilea, siglo I o II[48], etc. R. Bianchi Bandinelli considera que en estos relieves, vinculados con la vida real cotidiana, «reside la vena verdadera y auténtica del arte romano». Se manifiestan en ellos sus fuertes vínculos con la vida cotidiana y con la realidad.

El cristianismo revalorizó el trabajo manual. Pablo, una de las figuras cumbres del cristianismo naciente, era artesano. Hacia el 177, Celso echaba en cara al cristianismo su baja extracción.



[43] R. Bianchi Bandinelli, *Roma. El centro del poder*, Madrid, 1970, 62, fig. 65.

[44] *Ibíd.*, 62, fig. 67.

[45] *Ibíd.*, 66, fig. 73.

[46] *Ibíd.*, 86, fig. 96.

[47] P. Veyne, *Historia de la vida privada del Imperio Romano al año mil, 1*, Madrid, 1990, 126 y sig.

[48] *Ibíd.*, 137.

Sexta parte

Capítulo primero

El grifo en mosaicos africanos y su significado

El grifo está bien representado en mosaicos del Norte de África. Ya hace años L. Foucher trató el tema con ocasión de publicar un mosaico de Thysdrus[1]. Ahora vamos a hacer extensivo a otras provincias el estudio del grifo en obras de arte, sobre todo en mosaicos, para establecer coincidencias simbólicas y cronológicas, y explicar su significado.

Pavimentos de Egipto

El grifo aparece en mosaicos de Egipto en época helenística y a comienzos del Imperio Romano. Así sucede con un pavimento de guijarros hallado en la calle de Champollion de Alejandría, con tres pares de grifos alados, en tres de sus lados, enfrentados a una pantera o leona[2]; y en el mosaico Shatby, con grifos persiguiendo a ciervos[3] también en el borde. Ambos ejemplares, fechables en los siglos IV-III a.C.,

[1] L. Foucher (1969), 232-238. En general, C. Delplace (1980), 390-413. M. Renard (1963-1964), 117-157.

[2] A. Daszewski (1985), 56, cat. núm. 1, láms. 1, 2a.

[3] *Ibíd.*, 56, cat. núm. 2, láms. 10a, 12b.

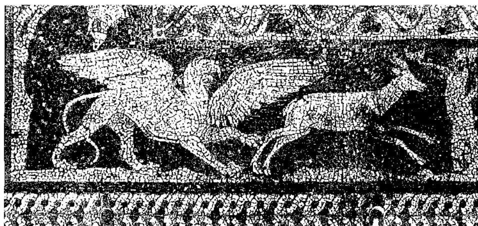
están influenciados por motivos mitológicos foráneos, como los vasos de Hadra. En época del helenismo, grifos y otros animales adornan objetos de fayenza de origen egipcio, y aparecen también prótomos de grifos con cabezas de águila, de la misma fecha, en algunos *rhytones* egipcios, terracotas de la necrópolis de Náucratis, y en pinturas helenísticas de Alejandría.

Mosaicos de Grecia

D. Salzmann[4] ha estudiado los mosaicos de guijarros de Grecia, que, en razón de su estilo, son prototipos de los de Egipto. Han aparecido en Olinto, fechados hacia 380-370 a.C.[5]; tres pavimentos en Sición, de los años 360-340 a.C.[6]; en Corinto, en la segunda mitad del siglo IV[7]; en Eretria, 350-340 a.C.[8]; en Pela, de la segunda mitad del siglo IV a.C.[9]; en Olbia[10], de la misma fecha; en Assos, de la segunda mitad del siglo III a.C. o siglo II[11]; y en Eritrea[12], de la segunda mitad del siglo II a.C. Una escena de este último lugar es importante, pues representa la lucha de los arimaspos contra los grifos que defendían el oro guardado en la tierra, según cuenta el historiador Heródoto (3, 116) en el siglo V a.C., quien afirma: «los arimaspos, unos individuos que sólo tienen un ojo, se apoderan de él [el oro], robándoselo a los grifos»; y poco después (4, 13) añade:

> Aristeas de Proconeso, hijo de Caistrobio, cuenta en su poema épico *[Arimaspeia]* que, víctima de la posesión de Febo, llegó hasta los isedones; que más allá de los isedones habitan los arimaspos, unos individuos que sólo tienen un ojo; que más allá de estos últimos se encuentran los grifos, guardianes del oro; y al norte de ellos los hiperbóreos, que se extienden hasta el mar,

4 (1982), *pássim*.
5 *Ibíd.*, 99, lám. 13, núm. 78.
6 *Ibíd.*, 111, lám. 19, 1, núm. 116; 112, lám. 20, núm. 118; 112, lám. 22, 2, núm. 120.
7 *Ibíd.*, 86, lám. 24, núm. 19.
8 *Ibíd.*, 90, lám. 26, núm. 37.
9 *Ibíd.*, 104, lám. 36, núm. 37.
10 *Ibíd.*, 97-98, lám. 59, núm. 75.
11 *Ibíd.*, 118, lám. 75, núm. 140.
12 *Ibíd.*, 121, lám. 85, núm. 154.



Shatby, Grifo persiguiendo a ciervo, según W. A. Daszewski.

afirmación que repite en 3, 27. Este territorio se localiza al norte del Altai, entre los cursos superiores de los ríos Irtish y Yenisey. Aristeas de Proconeso vivió en la primera mitad del siglo VII a.C.[13]. El tema de la lucha de los arimaspos contra los grifos no se encuentra en los mosaicos egipcios de época helenística, ni en los africanos; aunque sí en una sítula de posible origen alejandrino a la que luego nos referiremos. Aparece en vasos griegos contemporáneos de los mosaicos griegos de guijarros. Este combate del hombre contra el grifo fue muy celebrado en la literatura griega, cantado por Alcmán, Esquilo, Pitágoras, Hecateo y Eurípides. En Kalermes, en las estribaciones del Cáucaso, se han encontrado objetos decorados con combates de grifos de estilo griego, fechables en el segundo cuarto del siglo VI a.C., que presuponen el conocimiento de la grifomaquia y que obligan a fechar el poema de Aristeas entre los años 670 y 600 a.C., cuando los musivarios egipcios, siguiendo a los artesanos griegos, y después los africanos del norte representaron a los grifos, seres mitológicos que eran conocidos desde hacía más de un milenio en el Mediterráneo Oriental.

El arte griego arcaico representó grifos muy pronto. Heródoto (4, 152) cuenta que el caldero de bronce (del tipo de las cráteras argólicas) que consagran los samios a su vuelta de Tartesos, hacia el 625 a.C., tenía el borde decorado con cabezas de grifos. Este caldero decorado con grifos debía de ser del tipo representado sobre trípode, hallado en Olimpia, fabricado en bronce a comienzos del siglo VIII a.C.[14], o del de un segundo ejemplar de la misma fecha y procedencia[15], del caldero con prótomos de grifos en bronce de Salamina (Chipre) sobre trípode de hierro, del siglo VIII[16], o del caldero en bronce con seis prótomos de grifos, de taller samio, exportado a Etruria en el segundo cuarto del siglo VII a.C.[17]. Un grifo decora una placa de Olimpia fechada en el último tercio del siglo VII a.C.[18].

Grifos han aparecido en la Acrópolis de Atenas, en Delfos, en Olimpia y en Samos, en Grecia; en Etruria, en la tumba principesca de Broglio, Praeneste, Tarquinia y Vetulonia; en la tumba celta de La Garen-

---

[13] E. D. Phillips (1955), 161 y sigs.; J. D. O. Bolton (1962).

[14] R. Hampe y E. Simon (1980), 98, fig. 159.

[15] *Ibíd.*, 109, fig. 160; 111, figs. 159, 161-165, 241, 244-245, 405-408.

[16] *Ibíd.*, 109, fig. 166.

[17] *Ibíd.*, 109, figs. 164-165.

[18] *Ibíd.*, 109, fig. 170. En general, 111, figs. 159, 160, 165, 253-254, 405, 408, 410 (vaso cicládico con cabeza de grifo, de mitad del siglo VII a.C.), 412 (ánfora cretense del segundo cuarto del siglo VII a.C.).

ne. Estos seres mitológicos eran bien conocidos en el Egeo muchos siglos antes, pues adornan una sortija de oro hallada en Micenas, del siglo XV a.C., con un grifo femenino ante un personaje sentado[19]; también una joya de *electrum,* de la tumba 68 de Micenas, de la misma fecha[20], con grifos contrapuestos; y un jaspe de la tumba de cúpula de Vafio, del siglo XVI a.C., con sacerdote y grifo[21]. Grifos, bien aislados o bien atacando a ciervos, decoran una píxide recogida en una tumba del Areópago de Atenas, fabricada en marfil, datada hacia el 1400 a.C.[22]. El arte micénico no conoce escenas artísticas de grifomaquia, que llega posteriormente a Grecia. Es típica de pueblos con riquezas minerales. Egipto y el Norte de África carecían de minas y posiblemente por esta razón los artesanos no representaban este mito. Sólo la región del Atlas poseía yacimientos auríferos que eran explotados por los cartagineses.

La península Ibérica también ha dado varios ejemplares de grifos: en un anillo hallado en Huelva, de posible carácter apotropaico, del 550 a.C.; en Cástulo[23], donde posee una muy probable finalidad funeraria, pues el ejemplar fue encontrado en una tumba; en Illici, donde posiblemente se trate de una grifomaquia e iría unido con unos guerreros, del siglo V a.C. (descartamos su finalidad funeraria, pues la escultura ilicitana ha aparecido en la ciudad, desconociéndose todavía la ubicación de las necrópolis)[24]; en Redován[25]; dos ejemplares en Obulco, pertenecientes a uno o dos *heroones,* y por tanto tienen un claro contexto funerario, reforzado por la compañía de harpías y de esfinges[26]; y un grupo de lucha de un hombre contra un grifo[27]. Grifomaquias eran conocidas por los iberos por una crátera de figuras rojas y blancas hallada en la necrópolis de Orleyl (Vall de Uxó, Alicante)[28], fechada a mediados del siglo IV a.C., momento en que posiblemente el

[19] *Ibíd.,* 174, fig. 277.

[20] *Ibíd.,* 174, fig. 281.

[21] *Ibíd.,* 185, fig. 285. En general, 172-174, 185-190, 209.

[22] *Ibíd.,* 212, 226, figs. 336-337.

[23] J. M. Blázquez (1992), 422-430. Se trata, como sugirió A. Blanco, del cuello de un grifo y no de un caballo.

[24] A. García y Bellido (1980), fig. 76.

[25] *Ibíd.,* fig. 76.

[26] J. M. Blázquez (1992), 398; J. A. González Navarrete (1987), 147-150, núm. 26; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete (1988); A. Blanco (1996), 582-587, figs. 13-14.

[27] J. M. Blázquez (1992), 396; J. A. González Navarrete (1987), 139-146; J. M. Blázquez y J. A. González Navarrete (1988), 3; *íd.* (1985), 63-64.

[28] VV. AA. (1996), 34-35; G. López Monteagudo (1985), 156-164.

mito de los arimaspos se extiende por Occidente, como sucedió con el mito de Gerión[29]. Escenas de grifomaquia eran frecuentes en los vasos griegos de Kerch. Los artesanos iranios también representaban grifos en numerosas ocasiones[30].

Pavimentos de África con grifos

El Norte de África, que alcanzó un grado muy alto de asimilación de la cultura romana, ha dado varios mosaicos decorados con grifos. Ahora nos referimos a los principales.

En Hadrumetum, Casa de las Máscaras, fechada entre 220-230, dos grifos rodean el trípode de Apolo[31] dentro de una habitación de planta absidal decorada con los atributos simbólicos de Dioniso. En el pavimento de Saint-Leu, Portus Magnus, datado en el siglo IV, los grifos también se encuentran junto a personajes báquicos, como sátiros y bacantes bailando, y cabezas de Pan y de Sileno[32]. En la *Sollertiana Domus* de Thysdrus (El Djem), en el *cubiculum*, obra datada entre los años 220-235, junto a escenas de las cuatro estaciones, Leda y el cisne, Apolo y Dafne, sátiros y ménades, se hallan dos grifos afrontados. Estos pavimentos vinculan al grifo con las figuras de Apolo y de Dioniso.

Dos grifos aparecen en el mosaico de Djemila (la antigua Cuicul), en la Casa del Asno, de fines del siglo IV o comienzos del siguiente[33]. Una nereida cabalga un grifo en el mosaico con la *toilette* de Venus y un grifo decora el mosaico de la Casa del Asno. La composición de

---

[29] J. M. Blázquez (1983), 1-38.

[30] M. Rostovtzeff (1922), *pássim;* K. Schefold (1934), *pássim;* E. Demougeot (1969), 181-195. Grifos han aparecido en las tumbas escitas de Kul Oba, al oeste de Penticapeo-Kerch, de Chertomlyk, y en túmulos de Kuban fechados entre 430-410 a.C.; etc. Este trabajo es fundamental sobre la difusión de la iconografía de los grifos. G. Charrière (1971), 232, fig. 78; 233, fig. 86, de Pazyrzyk II, Altai, siglos V-IV a.C.; 233, fig. 88, arte sármata de Kuban, siglo II a.C.; 241, figs. 227-228, arte tracio-geta, de Agighiol núms. 1-2. Los grifos aparecen igualmente en el arte tracio: cabezas de grifos de atalajes de caballo de Brezovo, datados a finales del siglo V o a comienzos del siglo IV a.C., y del tesoro de Lukovit, de la segunda mitad del siglo IV a.C. I. Venedikov y T. Gerassimov (1973), 351, fig. 262; 352, fig. 277.

[31] K. M. D. Dunbabin (1978), 131-132.

[32] *Ibid.*, 177.

[33] M. Blanchard-Lemée (1975), 76, láms. IIIb y XVI. D. Fernández-Galiano (1990), 181-214, láms. II, V, reproduce ambos mosaicos, con interpretación muy novedosa.



Djemila, Nereida cabalgando con grifo, según M. Blanchard-Lemée.

nereida cabalgando un grifo es frecuente en mosaicos africanos. Así vemos en el pavimento del *frigidarium* de las Termas de Trajano en Acholla, fechado en el tercer cuarto del siglo II[34]. Una nereida cabalgando un grifo alado, que participa en el cortejo marino dispuesto en torno al triunfo de Dioniso, un caso más que refuerza el vínculo entre Dioniso y el grifo. Cinco nereidas montadas sobre grifos adornan un mosaico policromo de la Casa de Sorothus en Hadrumetum, hacia los años 190-200. Estas nereidas, dentro de medallones, acompañan el triunfo de Neptuno[35]. Un cortejo de cuatro nereidas sobre grifos en torno a una figura destruida decoraba un fragmento de mosaico policromo de Rusicade (Philippeville) datado en el siglo IV. Esta composición de nereidas cabalgando grifos no es exclusiva de pavimentos norteafricanos, pues se encuentra también en Italia, por ejemplo, en un suelo de la palestra oriental de la Termas de Caracalla, en Roma, de los años 211-216[36]. Un mosaico bícromo de la villa de *Munatia Procula*, localizada en Tor Marancia, en la *Via Ardeatina*, de la primera mitad del siglo II, está decorado con una nereida sobre grifo, con Ulises navegando junto a Escila[37]. En un *thiasos* marino descubierto en una casa o villa de la *Via Cornelia*, a las afueras de Roma, de la segunda mitad del siglo II, una nereida cabalga un grifo[38]. A mediados del siglo III corresponde un mosaico de Ostia, hallado en las Termas del Faro, decorado con varios animales, peces y monstruos marinos que acompañan el carro de Neptuno, entre ellos un grifo con cola y aletas/brazos de pez[39].

El grifo aparece entre las fieras del anfiteatro en un mosaico de un *triclinium* de Thysdrus, barrio de Bir Zid, de la segunda mitad del siglo III[40]. Con motivo de la publicación exhaustiva de este mosaico de Thysdrus, L. Foucher elabora sus opiniones acerca del significado del grifo. Las bestias, avestruces, onagro, tigresa y ciervo, indican que se trata de escena de *venationes* anfiteatrales trasladadas al campo. Los personajes humanos son los bestiarios. También aquí se representó un grifo. Las divinidades que presiden las *venationes* son Dioniso y Diana-Némesis, como en los mosaicos de Thysdrus, Casa de Baco, de la segunda mi-

---

[34] G. Picard (1959), 81-82, láms. XI-XII, XVI.

[35] K. M. D. Dunbabin (1978), 158, núm. 114.

[36] M. E. Blake (1940), 90, lám. 13, fig. 3.

[37] B. Nogara (1910), lám. XXI.

[38] P. Romanelli (1933), 249, fig. 5.

[39] G. Beccatti (1961), 174, lám. CXXIV.

[40] K. M. D. Dunbabin (1978), 260.

tad del siglo IV[41], con Dioniso entre las fieras de la arena del anfiteatro; en la *Sollertiana Domus,* hacia los años 180-200, Diana está rodeada de fieras[42], y en Smirat[43], en un mosaico fechado entre los años 240-250, Diana y Dioniso se sitúan entre leopardo y *venatores.* En el mosaico de Thysdrus, que estudia L. Foucher, Dioniso está evocado por el personaje que lleva un cántaro y por la perdiz y la liebre, símbolos frecuentemente asociados a este dios. El grifo representaría a Diana-Némesis. Nono de Panópolis *(Dionys.,* 48, 351-389) vincula a Ártemis con Némesis, y a su vez relaciona a ambas divinidades con el grifo en el ámbito de los juegos de circo *(Ant. Pal.,* 1, 327, 8). El grifo vendría a ser un asesor de Ártemis, y guía el destino de los combatientes del anfiteatro, como demuestra una escultura de Leptis Magna con la imagen de un grifo apoyando sus patas anteriores en una rueda con una inscripción dedicada a Némesis. Ésta es la opinión, que consideramos acertada, de L. Foucher, que sigue a G. Manganaro en la interpretación del grifo en la *Gran caza* de Piazza Armerina, considerando que la simbología esencial del grifo es la evocación de la muerte violenta, de la que participa también la esfera religiosa de Némesis (la Venganza). K. M. D. Dunbabin considera que la escena «emphasizes the symbolic significance, since the griffin is the solar animal, fit only for the games of the divine Emperor». También A. Carandini interpreta la imagen del grifo en el mosaico siciliano como una imagen de Némesis, pero K. M. D. Dunbabin precisa: «the motif was a stock one, since it appears also in the silver strainer from the Walbrook Mithraeum in London». A. Carandini ha modificado su opinión primera, y considera que estas estratagemas de caza están asociadas a la captura del grifo en la India, según Apolonio de Tiana y Timoteo de Gaza, en cuya opinión el hombre dentro del cajón era un cebo para el grifo, que, como el elefante, es un animal típicamente triunfal. Su presencia en un mosaico de caza cartaginés de carácter privado, y en la píxide argéntea con escenas cinegéticas del Mitreo de Londres, prueba que esta iconografía había llegado a Occidente y era del gusto de las aristocracias provinciales, sin que el motivo, ésta es nuestra hipótesis, esté relacionado especialmente con el culto imperial.

En los mencionados mosaicos de guijarros el grifo es un simple elemento decorativo, del mismo modo que lo es en la pintura vascular.

---

[41] *Ibíd.,* 184, lám. 68.

[42] *Ibíd.,* 46, lám. 20.

[43] *Ibíd.,* 67-69, láms. 52-53. Véase también L. Foucher (1994), 229-237; A. M. Canto (1987), 47-69.

En los mosaicos órficos el grifo, y también el ave fénix en algunos de ellos, están cautivados por la música del cantor tracio. No hay mosaicos funerarios con el tema de grifos, que, sin embargo, sí aparecen decorando paneles laterales de algunos sarcófagos romanos. M. Renard menciona diecinueve ejemplares de grifos con simbolismo funerario: en Colonia, Maguncia, Tréveris, etc. En tumbas y sarcófagos etruscos de Tarquinia son frecuentes; a veces combatiendo con los hombres, lo que imprime a la escena un significado funerario y escatológico: la victoria del hombre sobre la muerte o viceversa[44]. Estos ejemplares etruscos de grifos funerarios son modelo para los sarcófagos romanos. La grifomaquia, con finalidad puramente decorativa, aparece ya en el arte chipro-micénico en el mango de un espejo de marfil fechado entre los años 1300-1100 a.C.

La relación del grifo con la India abunda en su significado solar y explica su relación con Apolo. El ave fénix, citada por primera vez por Hesíodo (304) y luego por Antífanes (175), es un ser mitológico que visita Egipto y vuela a la India. En algunos mosaicos aparecen ambos seres fantásticos en un común contexto mítico.

Mosaicos de Sicilia

Por la vinculación estilística con los mosaicos africanos, añadimos algunos ejemplos de pavimentos sicilianos.

---

[44] R. Herbig (1952), figs. 2-4, láms. 7a y d; 8e y g; 11a-b; 49; 57b, d y e; 59a y b; 68c; 69a; 78; 79b; 80c; 81a y c: 82a-b; 83a-b; 84a; 100d. Para el grifo de Enkomi, J. M. Blázquez (1972), 10; P. Demargue (1960), fig. 365. En el mundo etrusco, aunque no con mucha frecuencia, aparece el grifo con carácter funerario. Así, en una lastra decorada de la necrópolis de Tarquinia, hacia el año 560 a.C., junto a dos esfinges. En los laterales se colocaron dos grifos, R. Bianchi Bandinelli y A. Giuliano (1974), 179, fig. 207. Es un tema griego arcaico copiado de láminas de metal. Un grifo fue pintado en la tumba de estilo orientalizante de Poggio Renzo (S. Steingräber, 1984, 281), fechada a fines del siglo VII o hacia el 600 a.C. Un Eros se enfrenta a un grifo marino que es un prototipo para los grupos marinos de los mosaicos africanos, de Roma y de Ostia, en un friso con erotes, del siglo III a.C., en el techo de la tumba de las Guirnaldas de Tarquinia. La diosa infernal Vanth es llevada en un carro tirado por grifos en un cántaro del siglo IV a.C. procedente de Clusium-Volaterra (R. Bianchi Bandinelli y A. Giuliano, 1974, 347-348, fig. 399), prueba clara de que el grifo a veces aparece en contextos funerarios, que explica su posterior utilización en los sarcófagos romanos. En un sarcófago etrusco de Tarquinia, con escenas de batalla y de cacería, se añadió una grifomaquia, que puede tener carácter funerario (R. Bianchi Bandinelli, 1971, fig. 135). Sobre la representación de grifos en la imaginería etrusca en bronce, D. K. Hill (1969), 297-303.

En un mosaico de Palermo, hallado en la Piazza della Vittoria, casa 1, habitación 2, se colocó la figura de un grifo alado que transporta a Apolo[45]. Esta figura ha recibido varias interpretaciones. Oberveck considera que el pavimento representa a Apolo vestido con clámide, mientras que Levi opina que se trata de un tema órfico, y que la figura no corresponde a Apolo sino a Dioniso, si bien hay que recordar que este dios generalmente cabalga una pantera o un león. Boeselager, por su parte, defiende que se trata de Apolo, como indica el objeto que lleva, una lira, fundamentando su opinión en un mosaico de Hadrumetum, en el que los grifos se relacionan con algunos atributos comunes de Apolo. El grifo es un animal mitológico vinculado a dicho dios, como en el ejemplar citado de Hadrumetum, fechado entre los años 220-230. En el mosaico de Palermo, la vinculación del grifo con Apolo es indudable, pues transporta al dios hacia el cielo, lo que indica al mismo tiempo su carácter solar. Esta vinculación queda bien patente en el lateral de un sarcófago de Baltimore, y en la estela funeraria de Nîmes con el tipo de Apolo entre dos grifos[46].

En los mosaicos de la siciliana Villa Armerina, fechados en los años 310-330, si se acepta la cronología propuesta por K. M. D. Dunbabin[47], aparecen los grifos varias veces. Así, en el gran pavimento, con escenas de cacerías[48], en la parte inferior de la escena VI dos hombres transportan un carro-jaula que con toda probabilidad contenía un grifo, al igual que en la escena VIII-20, con grifo subido a una jaula dentro de la cual se asoma un hombre. Esta composición también ha sido interpretada de varias formas. Gentili la considera símbolo de misticismo hermético, al modo de la figuración de animales simbólicos junto a los evangelistas. Marrou ve en el grifo una evocación de países lejanos; Hähler cree que el grifo es la prueba de que el mosaico no representa una cacería real; y según Settis Frugoni se trata de un tema de cacería en serie como tantos otros casos. De todos modos, el grifo y el tigre son animales vinculados con la India. En opinión de A. Carandini, la captura del grifo se sitúa en la India, simbolizada por el ábside que aparece junto al animal mitológico.

---

[45] D. von Boeselager (1983), 178, láms. LXI-LXII, 124.

[46] E. Demougeot (1969), 191, lám. LXX.

[47] K. M. D. Dunbabin (1978), 196-212.

[48] A. Carandini, A. Ricci y M. de Vos (1982), 228, 230, fig. 5; 127, 129-130, lám. I, folio XXXI.

D. Fernández Galiano[49] ha estudiado la «filosofía» del mosaico de la *Gran caza* de Piazza Armerina, con el grifo sobre una caja. Este autor opina que la villa es una especie de monasterio pagano y da un sentido alegórico a este mosaico: «Las cacerías [...] no son en puridad representaciones venatorias, sino alegóricas del dominio del mundo por el hombre, del establecimiento de un nuevo reino y una nueva era sobre el mundo, paraísos, en no menor medida que lo es esta brillante representación de algún modo precursora de aquélla.»

El grifo marino, pues, decora el pavimento de la sala absidal[50] formando parte de un *thiasos* marino. En el centro, Arión, ricamente vestido, cabalga un delfín e intenta tocar la lira. A su alrededor nadan todo tipo de animales terrestres, centauros, tritones, erotes y nereidas. Los peces son de diversas especies. Entre los animales terrestres hay toros, y también tigres, leopardos, leones y otros felinos, hipocampos, monstruos marinos, y el grifo, en este caso representado de forma similar al de la *Gran caza*. El ábside estaba ocupado por una gran cabeza de Océano, y el centro del gran mosaico por Apolo tocando la lira. Una vez más Apolo está asociado al grifo.

Un grifo alado rodea a Orfeo en un mosaico de Piazza Armerina, en la sala absidal. Orfeo está sentado sobre una roca en actitud de tocar la lira, a la sombra de un gran árbol. Los animales que rodean al músico pertenecen a cincuenta especies diferentes. Entre los animales míticos, colocados en el ángulo superior izquierdo del mosaico, hay un grifo y un ave fénix, ambos presentes también en el mosaico de la *Gran caza*[51]. En este caso el grifo se asocia a Orfeo, al igual que en varios mosaicos de Britania fechados en el siglo IV[52], en Cahba Philippolis[53], en La Alberca (Murcia, España)[54], Sakiet-es-Zit, y Piazza Armerina. Un

---

49 D. Fernández Galiano (1995), 50-51. Los grifos no aparecen en otras escenas de caza en mosaicos africanos ni de fuera de África (I. Lavin, 1963, 181-286; J. M. Blázquez, 1993, 245-271; P. Palol y J. Cortés, 1974, 82-90; G. Voza, 1983, 9, 12, figs. 5-9).

50 A. Carandini, A. Ricci y M. de Vos (1982), 268, fig. 263, folio XXXVIII.

51 *Ibíd.*, 140, folio XV.

52 D. J. Smith (1983), 318-319, núm. 4; 320-322, núms. 6-7; 324-326, núm. 11; 327; D. Neal (1981), 111, 118; N. A. Cookson (1984), 75, lám. 41.

53 J. Balty (1977), 44-49; (1983), 33-39, lám. XXVII, 1.

54 En los mosaicos de Hispania sólo se documenta el grifo en composiciones junto a Orfeo, en el pavimento de La Alberca. Véase J. M. Álvarez (1990), 29-58; (1994), 226, núm. 76.



Piazza Armerina, Grifo sobre caja, según A. Carandini.

grifo acompaña a Orfeo en un mosaico de Volubilis, del siglo IV[55]. En esta época Mauritania Tingitana estaba bajo administración hispana. Ya en el Bajo Imperio, hacia 450-500, en una sítula, ya citada, de Alejandría se representó una grifomaquia[56] como motivo decorativo.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, J. M., «La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispano-romanos», *Alberto Balil in memoriam,* Guadalajara, 1990, 29-58.

— «Nuevos documentos para la iconografía de Orfeo en la musivaria hispano-romana», *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics,* I, Ann Arbor, 1994, 211-227.

ARCE, J., *La sítula tardorromana de Bueña (Teruel),* Madrid, 1982.

BALTY, J., *Mosaïques antiques de Syrie,* Bruselas, 1977.

— «La mosaïque d'Orphée de Chahba-Philippopolis», *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern,* París, 1983, 33-39.

BECCATTI, G., *Scavi di Ostia. Mosaici e pavimenti marmorei,* Roma, 1961.

BIANCHI BANDINELLI, R., *Roma. El fin del arte antiguo,* Madrid, 1971.

— y GIULIANO, A., *Los etruscos y la Italia anterior a Roma,* Madrid, 1974.

BLAKE, M. E., «Mosaics of the Late Empire in Rome and vicinity», *MAAR,* XVII, 1940.

BLANCHARD-LEMÉE, M., *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul),* Aix-en-Provence, 1975.

BLANCO, A., *Antonio Blanco Freijeiro, Opera Minora Selecta,* J. M. Luzón y P. León (eds.), Sevilla, 1996.

BLÁZQUEZ, J. M., «Ivories minoens et mycéniens», *Acta Mycenaea,* II, Salamanca, 1972.

— «Gerión y otros mitos griegos en el Occidente», *Gerión,* 1, 1983, 1-38.

— *Fenicios, griegos y cartagineses,* Madrid, 1992.

— *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993.

— y GARCÍA-GELABERT, M. P., «Mosaicos mitológicos de Mauritania Tingitana y de Hispania», *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* Ceuta, 1990.

— y GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., «The Phokaian Sculpture of Obulco in Southern Spain», *AJA,* 89, 1985, 61-67.

— y GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., «Arte griego en España. La esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)», *Goya,* 1988, 205-206.

[55] M. Ponsich (1990), 42; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert (1990), 369, fig. 6.

[56] J. Arce (1982), 131-136, lám. 7a.

BOESELAGER, D. VON, *Antiken Mosaiken in Sizilien. Hellenismus und römische Kaiserzeit, 3 Jahrhundert v. Chr.-3 Jahrhundert n. Chr.*, Roma, 1983.

BOLTON, J. D. O., *Aristea de Proconesus*, Oxford, 1962.

CANTO, A. M., «Némesis y la localización del circo de Itálica», *BSAA*, 52, 1987, 47-69.

CARANDINI, A., RICCI, A. y DE VOS, M., *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina*, Palermo, 1982.

CHARRIÈRE, G., *Von Siberien bis zum Schwarzen Meer. Die Kunst der Skytien*, París, 1971.

COOKSON, N. A., *Roman-British Mosaics. A Reassessment and Critique of some Notable Stylistic Affinities*, Londres, BAR, British Series, 1984.

DASZEWSKI, A., *Corpus of Mosaics from Egypt, I, Hellenistic and Early Roman Period*, Maguncia, 1985.

DELPLACE, C., «Le Griffon. Étude iconographique et essai d'interprétation symbolique», *Inst. Hist. Belge*, Roma, 1980, 390-413.

DEMARGUE, P., *Nacimiento del arte griego*, Madrid, 1960.

DEMOUGEOT, E., «À propos du vase de Montagnac (Hérault)», *Hommages à Marcel Renard, III*, Bruselas, 1969, 181-195.

DUNBABIN, K. M. D., *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978.

FERNÁNDEZ GALIANO, D., «Destellos tardíos de *El Asno de Oro*», *Alberto Balil in memoriam*, Guadalajara, 1990, 181-214.

— «La Filosofía de Filosofiana. Piazza Armerina y los juegos de Anfiteatro», *El anfiteatro en la España Romana*, Badajoz, 1995, 45-67.

FOUCHER, L., «À propos d'un griffon», *Hommages à Marcel Renard, III*, Bruselas, 1969, 233-238.

— «Diana-Nemesis, patronne de l'amphithéâtre», *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*, Ann Arbor, 1994, 229-237.

GARCÍA Y BELLIDO, A., *Arte ibérico en España*, Madrid, 1980.

GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987.

HAMPE, R. y SIMON, E., *Un millénaire d'Art Grec 1600-600*, Friburgo, 1980.

HERBIG, R., *Die jünger etruschische Steinsarcophage*, Berlín, 1952.

HILL, D. K., «Griffins and Praenestine Metalwork», *Hommages à Marcel Renard, III*, Bruselas, 1969, 297-303.

LAVIN, I., «The Hunting Mosaics of Antioch and their sources», *DOP*, 17, 1963, 181-286.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Le commerce grec sur la Mer Noire et dans la Péninsule ibérique: le groupe des sculptures d'Obulco et les vases de Kerch», *The Black Sea Littoral in the Hellenistic Times*, Tiflis, 1985, 156-164.

NEAL, D., *Roman Mosaics in Britain*, Alan Sutton, 1981.

NOGARA, B., *I mosaici conservati nei Palazzi Apostolici del Vaticano e nel Laterano*, Milán, 1910.

PALOL, P. de y CORTÉS, J., *La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia)*, Madrid, 1974.

PHILLIPS, E. D., «The legend of Aristeas. Fact and fancy in early Greek notions of East Russia, Siberia, and inner Asia», *Artibus Asias*, 18, 1955, 161.

PICARD, G., «Les mosaïques d'Acholla. Les thermes de Trajan», *EAC*, 2, 1959, 81-82.

PONSICH, M., «Volubilis: origen de la historia de Marruecos», *Revista de Arqueología*, XI, 112, Madrid, 1990, 34-44.

RENARD, M., «Griffons de Buzenol et d'ailleurs», *Le Pays Gaumais*, 24-25, 1963-1964, 117-157.

ROMANELLI, P., «Roma. Via Cornelia», *Notizie degli Scavi*, 1933, 249.

ROSTOVTZEFF, M., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922.

SALZMANN, D., *Untersuchungen zu der antiken Kieselmosaiken*, Berlín, Archäolog. Forchungen, 10, 1982.

SCHEFOLD, K., *Untersuchungen zu den Kertscher Vasen*, Berlín, 1934.

SMITH, D. J., «Orpheus Mosaics in Britain», *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern*, París, 1983, 315-328.

STEINGRÄBER, S., *Catalogo ragionato della Pittura etrusca*, Milán, 1984.

VV. AA., 1996, *El mundo ibérico. Una nueva imagen en los albores del año 2000*, Valencia.

VENEDIKOV, I. y GERASSIMOV, T., *Trakische*, Sofia, 1973.

VOZA, G., «Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d'arte musiva in Sicilia», *III Colloquio Internazionale sul mosaico antico*, Ravena, 1983, 5-18.

Capítulo II

Grifos y *ketoi* en mosaicos de Italia, Hispania, África y el Oriente

Al tema de las representaciones de grifos en los mosaicos dedicaron trabajos L. Foucher[1], y dos nosotros[2]. Anteriormente este animal mitológico había llamado la atención de C. Delplace[3], de M. Renard[4], de E. Demougeot[5] y de otros investigadores. Con el presente estudio sobre grifos, al que añadimos las representaciones de *ketoi* y algunos otros monstruos, queremos rendir justo homenaje al prof. Turcan, uno de los mejores especialistas mundiales del siglo XX en los estudios de religiones mistéricas.

Aunque el tema se centra principalmente en Hispania y el Oriente, hacemos algunas alusiones a regiones mediterráneas como Italia, Chipre y África, y no sólo en mosaicos, con el fin de obtener un conocimiento del tema más completo.

---

[1] «À propos d'un griffon», en *Hommages à Marcel Renard, III,* Bruselas, 1969, 233-238.

[2] J. M. Blázquez, «Mosaicos de Comunión (Álava). Grifos, Estaciones, Diana», en *Congreso de Historia de Euskal Herria,* Estella, 1988, 237-252; véase el capítulo anterior del presente volumen.

[3] C. Delplace, «Le Griffon. Étude iconographique et essai d'interprétation symbolique», *Inst. Hist. Belge,* Roma, 1980, 390-413.

[4] M. Renard, «Griffons de Buzenol et d'ailleurs», en *Le Pays Gaumais,* 24-25, 1963-1964, 117-157.

[5] «À propos du vase de Montagnac (Hérault)», en *Hommages à Marcel Renard, III, op. cit.,* 181-195.

Hispania y el Oriente mantuvieron intensas relaciones durante todo el Imperio Romano[6]. El influjo de la musivaria oriental en Occidente fue grande en el Bajo Imperio[7]. Con Italia y África las relaciones fueron igualmente constantes.

Mosaicos de Italia con decoración de grifos

En Italia se han conservado algunos pavimentos decorados con grifos del período helenístico. Basta recordar uno descubierto en Morgantina, Sicilia, fabricado con guijarros, fechado entre 260-250 a.C.; y un segundo hallado en Arpi, igualmente de guijarros[8]. Los grifos se documentan frecuentemente en mosaicos bicolores (blanco y negro) de Ostia. En época imperial, 139 d.C., un mosaico decora el suelo de las Termas de Neptuno. El dios del mar es llevado en una cuadriga de hipocampos, acompañado de peces, de amorcillos, de nereidas y de otros monstruos marinos[9]. En un segundo mosaico de estas mismas termas, y de la misma fecha, figura un grifo marino que ocupa la mitad de la parte superior[10]. En un mosaico del *frigidarium* de las Termas de la Basílica cristiana[11], fechado en los primeros decenios del siglo III, un amorcillo cabalga un grifo marino. En las Termas del Faro, hacia la mitad del siglo III, un pavimento del *apodyterium* va decorado con un grifo[12], con cola y aletas de pez, nadando junto a un faro de cinco pisos construido en *opus quadratum*, coronado por un fuego, composición muy del gusto de los artistas musivarios que trabajaban en Ostia[13] y también de los artesanos que realizaban relieves[14].

---

[6] J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990, 187-204.

[7] D. Fernández Galiano, «Influencias orientales en la musivaria hispánica», en R. Farioli-Campanati (ed.), *III Colloquio Internazionale sul mosaico antico (Ravenna, 1980)*, Ravena, 1983, II, 411-430.

[8] D. Salzmann, *Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken*, Berlín, 1982, 99, lám. 13, núm. 78.

[9] G. Beccatti, *Scavi di Ostia. Mosaici e pavimenti marmorei*, Roma, 1961, 174, lám. CXXIV.

[10] *Ibíd.*, 50.

[11] *Ibíd.*, 93.

[12] *Ibíd.*, 174, láms. CLXIV-CLXV. Hay figuras de *ketoi* en dichas termas, lám. CXLVI.

[13] *Ibíd.*, láms. CLXXIV-CLXXVI, CLXXIX, CLXXXIII.

[14] R. Bianchi Bandinelli, *Roma. El centro del poder*, Madrid, 1970, 336, fig. 376.

El mosaico de las Termas del Faro reúne, en opinión de G. Beccatti, todas las características de los pavimentos decorados con estas composiciones fechados en torno a la mitad del siglo III. La escena central está rodeada de una larga franja negra y de un marco delgado también negro, es muy del gusto romano, sobre todo por la disposición de las figuras no limitadas a un centro y simétricamente distribuidas, sino distanciadas para llenar espacios en todas las direcciones, siguiendo ejes y diagonales en pintoresca mezcla, con la posible intención de mostrar una instantánea de movimiento y libertad en los fondos marinos, cuya superficie se representa estilizada siguiendo la moda general de entonces. El estilo recuerda los relieves contemporáneos. Monstruos marinos, un macho cabrío, un toro, un león, un grifo y un *ketos* están colocados de modo irregular. El macho cabrío y el *ketos* son muy significativos del proceso de degeneración de los prototipos helenísticos. Estos *thiasos* marinos de los mosaicos encajan muy bien en una ciudad que canalizaba todo el tráfico con Roma, asiento de numerosas corporaciones que traían a la capital del Imperio Romano multitud de productos imprescindibles para el consumo de sus ciudadanos.

Mosaicos hispanos decorados con grifos

Los musivarios hispanos siguieron la moda de los artesanos que trabajaban en Italia y en África, para una clientela a la que le gustaba estar muy al tanto de las grandes corrientes artísticas e iconográficas de los principales centros culturales del Imperio.

El grifo aparece en un mosaico hispano procedente de La Alberca (Murcia)[15]. Mauritania Tingitana formaba parte de Hispania en el Bajo Imperio, por lo cual es pertinente incluir en este estudio un mosaico de Volubilis[16]. En la península Ibérica volvemos a encontrar grifos en un pavimento de Uxama, donde dos de estos animales se afrontan en una crátera de claro sentido báquico[17]. J. M. Blázquez, al publicar este mosaico, recuerda que los grifos van asociados muchas veces a escenas

---

[15] J. M. Álvarez, «La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispano-romanos», en *Alberto Balil in memoriam,* Guadalajara, 1990, 35-36.

[16] M. Ponsich, «Volubilis: origen de la historia de Marruecos», en *Revista de Arqueología,* XI, núm. 112, Madrid, 1990, 42; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, «Mosaicos mitológicos de Mauritania Tingitana y de Hispania», en *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar,* Ceuta, 1990, 131-136, lám. 71a.

[17] J. M. Blázquez y T. Ortego, *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid, 1983, 53, lám. 37.

dionisíacas, como en uno de Portus Magnus fechado en el siglo IV, donde al lado de los grifos afrontados hay sátiros y bacantes, cabezas de Pan y de Sileno. Una pareja de grifos afrontados a una crátera, como en Uxama, aparece en la Casa de Dioniso y Ariadna de Antioquía, mosaico al que nos referiremos más adelante. En fragmentos órficos queda patente la vinculación del grifo con Apolo y Dioniso.

En el pavimento de Comunión (Álava), fechado en el siglo IV, dos grifos se afrontan próximos a las figuras de las estaciones[18].

FIGURAS DE «KETOI» EN MOSAICOS DE ITALIA

Centraremos nuestra atención únicamente en los mosaicos de Ostia, por ser uno de los conjuntos de pavimentos itálicos más significativos de los que se fabricaron a lo largo de todo el Imperio Romano. En realidad las figuras de *ketoi* en mosaicos itálicos son más bien escasas. G. Beccatti[19] menciona a la entrada de la Casa de Marte y Venus en Pompeya, fechada a comienzos del siglo I, un monstruo de carácter incierto, quizá un *ketos* entre dos delfines, con el remo y el tridente. Un motivo decorativo característico que aparece en este mosaico es la decoración de delfines y *ketos* con remo y tridentes. Un monstruo de difícil identificación, nadando entre dos delfines, decora la Casa del Centenario[20]. El tema de las nereidas cabalgando *ketoi* se documenta en la etapa arcaica. El monstruo se caracteriza por tener cuerpo serpentiforme o sinusoide que se transforma sucesivamente retorciéndose en espirales, y por tener el cuello alargado. En mosaicos del siglo II, como escribe G. Beccatti[21],

> se observa una pintoresca fusión del elemento terrestre y del marino, además de la presencia de hipocampos y de los *ketoi*, o de los ictiocentauros, que se generaliza con una desenfrenada fantasía a todos los animales, del asno al macho cabrío, del león al corzo, del tigre al toro, del ciervo al grifo. Con exuberante y refinado sentido decorativo se curvan, se revuelven en amplias volutas las largas colas pisciformes y serpentiformes; se añaden pinzas a la piernas y a lo largo del cuerpo; se

---

[18] J. M. Blázquez, «Mosaicos de Comunión...», *op. cit.*, 237, fig. 1; *íd.*, *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, Madrid, 1982, 18-19, fig. 11.

[19] *Op. cit.*, 310.

[20] *Ibíd.*, 310.

[21] *Ibíd.*, 311.



Piazza Armerina, Erote cabalgando un *ketos*, según A. Carandini.

toma motivo de la unión del hocico y la cola para desarrollar estilizadas hojas de acanto, que convierten en vegetales las puntas de la cola.

Estas corrientes artísticas están presentes en los mosaicos de finales del siglo II.

A finales del siglo I puede datarse un mosaico con dos filas de monstruos marinos, entre los que se encuentra un *ketos*, localizado en el exterior de Santa Maria della Rotonda de Albano, que era en origen un ninfeo o unas termas de época domicianea. Los motivos decorativos están en plena consonancia con el carácter del edificio. La técnica y diseño son muy cuidados, acordes con la época de Domiciano, pues, como escribe G. Beccatti[22], «la manera como las colas serpentiformes se anudan simétricamente en volutas continuas, los pequeños retoques blancos, parecen todos elementos anteriores a la elaboración adrianea y antoniniana de tipos, que aún están aislados y limitados», elementos artísticos que todavía se mantienen en el mosaico marítimo de Ostia, hallado en las Termas de los Cisiari, datado a comienzos del reinado de Adriano[23].

En algunos mosaicos de tema marino descubiertos en la villa siciliana de Piazza Armerina, fechada entre los años 310-330, siguiendo la cronología propuesta por K. M. D. Dunbabin[24], aparecen *ketoi:* un amorcillo alado cabalga un *ketos* junto a un tritón[25], y un segundo montruo está junto a una nereida[26]. En los restantes mosaicos sicilianos no figuran *ketoi*[27], que no ofrecen una significación especial.

Representaciones de «ketoi» en mosaicos de Hispania

Los mosaicos hispanos, que seguían las corrientes artísticas y temáticas del resto del Imperio Romano, se decoraron también con *ketoi.* Los ejemplares son los siguientes:

- Figura de un *ketos* en el *thiasos* marino bícromo que rodea la representación central polícroma con triunfo o travesía de Neptu-

---

[22] *Ibíd.*, 318.

[23] *Ibíd.*, 42-44, láms. XV, XVII, CVII, CVIII.

[24] *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, 196-212.

[25] A. Carandini, A. Ricci y M. de Vos, *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina. Immagine di un aristocratico romano al tempo di Costantino*, Palermo, 1982, 268, fig. 157, folio XXXVIII, 80.

[26] *Ibíd.*, 157, fig. 160, folio XXXVIII, 80.

[27] D. v. Boeselager, *Antiken Mosaiken in Sizilien. Hellenismus und römische Kaiserzeit, 3 Jahrhundert v. Chr.-3 Jahrhundert n. Chr.*, Roma, 1983.

no en el conocido pavimento termal de Itálica (Bética), de la segunda mitad del siglo II d.C. *In situ*[28].

- Figuras de *ketoi* y delfines decoran alternativamente los sesenta círculos formados por hojas que enmarcan un pequeño emblema con la figura de un centauro marino en el mosaico polícromo que pavimenta la estancia situada en el centro del ala sur del peristilo de la Casa de los Surtidores de Conímbriga (Lusitania), de mediados del siglo III d.C. *In situ*[29].
- Figuras de *ketoi* en mosaico bícromo de Plaza de la Corredera, Córdoba, del siglo II[30].
- Figuras de *ketoi* en mosaico bícromo del Cortijo del Alcaide (Córdoba), del siglo II[31].
- Figuras de *ketoi* flanqueando un busto de Tetis, en Jaén, de la segunda mitad del siglo IV[32].
- Se sabe que un *ketos* aparece como asiento de Galatea en el episodio con el cíclope que aparece en el mosaico de la Plaza de la Corredera, en Córdoba, datado hacia el año 200[33].

Representaciones de grifos en mosaicos de Antioquía

El grifo no es el monstruo representado frecuentemente en los mosaicos de Antioquía, la ciudad más importante del Oriente en cuanto a su cantidad y su calidad, buen exponente de la intensa vida artística y cultural durante mucho tiempo.

En la Casa de Dioniso y de Ariadna, en el friso arquitectónico, dos grifos acompañan a una crátera[34]. Aquí los grifos poseen probablemente carácter dionisíaco. Los temas dionisíacos son muy frecuentes en pavimentos antioquenos, en esta casa especialmente.

---

[28] A. Blanco y J. M. Luzón, *El mosaico de Neptuno en Itálica*, Sevilla, 1974.

[29] M. Bairrão, «Mosaïques romaines du Portugal», en *La Mosaïque gréco-romaine (Paris, 1963), I*, París, 1965, 257-263, fig. 5; G. López Monteagudo, «El programa iconográfico de la Casa los Surtidores de Conimbriga», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, 3*, 1990, 209-210, fig. 7.

[30] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid, 1981, 19-21, lám. 5, fig. 5.

[31] *Ibid.*, 48.

[32] *Ibíd.*, 59-60, láms. 44-45.

[33] *Ibíd.*, 13-17, láms. 1-2, 81, figs. 1-2.

[34] D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947, 141-156, lám. CLXXIX. Sobre Antioquía: A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959.

Los musivarios africanos decoraban los pavimentos con *thiasos* marinos en los que frecuentemente las nereidas cabalgaban *ketoi*. Basta recordar los pavimentos de Dougga, la antigua Thugga[35], con Leandro y un círculo de nereidas cabalgando monstruos marinos. Un segundo mosaico procede de Radès, hoy en el Museo del Bardo, con la misma composición[36]; y un tercer ejemplar procedente de Djemila, la antigua Cuicul, en la Casa del Asno, de comienzos del siglo IV o de principio del siguiente, con *ketos* delante de la estatua de Neptuno, y un eros que monta un delfín y se enfrenta a un *ketos*[37].

REPRESENTACIONES DE «KETOI» EN MOSAICOS DE ANTIOQUÍA Y DE CILICIA

Las imágenes de *ketoi* son raras en mosaicos del Oriente. Hay un mosaico antioqueno en la House of the Boat of Psyche, habitación 1, decorado con un rectángulo ocupado por los bustos de Tetis y de Océano, con un *ketos* en el cuello[38]. En otros pavimentos de esta ciudad el busto de Tetis está rodeado de peces, pero no del *ketos*[39].

En un mosaico hallado en Anazarbe, Cilicia, un *ketos* asombrado mira, con la boca entreabierta, el rostro de Tetis[40], que sostiene el remo al hombro, entre erotes. En estos pavimentos, como en otros varios decorados con los bustos de Tetis, el *ketos* podría ser un atributo de la divinidad.

GRIFOS EN MOSAICOS DE SIRIA

En mosaicos sirios las representaciones de grifos son más escasas que en otras regiones del Imperio, pero muy importantes por su significado. El museo de Cahba-Philippolis exhibe un mosaico conser-

---

[35] M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *Sols de l'Afrique Romaine. Mosaïques de Tunisie*, París, 1995, 142, fig. 100.

[36] *Ibíd.*, fig. 101.

[37] M. Blanchard-Lemée, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence, 1975, 65; 67, láms. V, VIII.

[38] D. Levi, *op. cit.*, 168, láms. XXXVa, CLVIb. Existe un segundo busto de Tetis con *ketos* sin Océano en la habitación 6, lám. XXXIX.

[39] *Ibíd.*, lám. LXXa.

[40] L. Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien, II, Die heidnischen Mosaiken*, Recklinghausen, 1972, 84-86, figs. 82-83, 86.



Djemila, Neptuno y *ketos,* según M. Blanchard-Lemée.

vado *in situ*, fechado en el segundo cuarto del siglo IV, que representa a Orfeo tocando la lira, rodeado de animales entre los que se encuentra el grifo. Este pavimento ha sido bien estudiado por J. Balty[41]. Según esta investigadora, sigue el modelo descrito por Filóstrato el Joven en el siglo III, en sus *Imágenes*. J. Balty puntualiza que el grifo aparece tardíamente en la iconografía de Orfeo mágico. Es símbolo de Némesis, como la fatalidad de la muerte; interpretación que esta autora belga cree cierta para el grifo sobre un cajón de Piazza Armerina. Al grifo se opone el águila, animal psicopompo de la apoteosis de los emperadores romanos, como en el mosaico de Adán de Haouarté. La asociación del águila al ave Fénix garantiza el valor de símbolo de la resurrección y de la inmortalidad. Como indica J. Balty este mosaico es un documento importante para la historia de la religiosidad pagana del siglo IV y para la historia del arte. En el mosaico de la iglesia de Haouarté[42], todos los animales miran a Adán entronizado en el centro de la composición, como a Orfeo en el mosaico de Cahba-Philippolis. La escena citada de Adán rodeado de animales, dos de ellos de tipo fantástico, se sitúa en el paraíso, inspirado en el libro del Génesis (1, 26 y 2, 19-20).

En un segundo tapiz del colateral sur se vuelve a encontrar, dentro de un conjunto de animales que se dirigen hacia el santuario, a un grifo atacando a un toro[43]. P. Donceel-Voûte, al comentar este grupo, califica el combate de mítico, «mais non moins réaliste et réel pour l'artiste», puntualiza la autora. En el segundo tapiz, varias parejas de animales luchan entre sí. Se fechan estos pavimentos entre los años 501-502 o 483-486.

En la catedral de Qala'at el Moudîque (Apamea sobre el Orontes), en la sala SE, se encuentra un pavimento cuyo borde va decorado con un grifo a la carrera[44], fechado en el primer tercio del siglo VI. Estos animales mitológicos, como el grifo y el ave fénix, pasaron al arte cristiano y a la Edad Media[45].

---

41 *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruselas, 1977, 44-49.

42 P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, Archéologie et Liturgie*, Lovaina, 1988, 104, fig. 7.

43 *Ibíd.*, 104, fig. 80.

44 *Ibíd.*, 206, figs. 187-189; J. Balty, *Guide d'Apamée*, Bruselas, 1981, figs. 115, 126.

45 G. Trovabene, «I mosaici pavimentali di S. Benedetto Po», en J.-P. Darmon y A. Rebourg (eds.), *La mosaïque gréco-romaine (Trèves, 1984), IV*, París, 1994, 138-139, lám. 66,1; y un *ketos* que ataca a un ave, lám. 67,1. El grifo no es motivo frecuente en iglesias sirias: J. Balty, K. Chéhadé y W. van Rengen, *Mosaïques de l'église de Herbert Muqa*, Bruselas, 1969; y nunca aparece en las griegas, M. Spiro, *Critical Corpus of the Mosaic Pavements on the Greek Mainland, Fourth/Sixth Centuries with Architectural Surveys*, Nueva York, 1978.

PAVIMENTO DE ISRAEL. MOSAICO DE CONSTANTINOPLA

Un grifo decoraba un mosaico de Israel, Bath House, fechado en el siglo VI[46]. El interés de esta pieza estriba en comprobar que incluso el arte judío conoció y utilizó la simbología de este animal mitológico.

El grifo se representa dos veces en un mosaico del Palacio de Constantino en la ciudad que lleva su nombre, Contantinopla[47]. Un grifo se sitúa en un paisaje campestre; un segundo ataca a una cierva. En estos mosaicos también se representa un unicornio. Los animales fantásticos de la mitología griega pasarán incluso al arte bizantino de los palacios.

REPRESENTACIONES DE «KETOI» EN PAVIMENTOS DE APAMEA DE SIRIA

Como indica J. Balty[48] al comentar el mosaico *in situ* del museo de Cahba-Philippolis, Tetis es una figura favorita para los artistas musivarios de Antioquía y de Cilicia, que aparece acompañada de Océano, y más frecuentemente sola, siempre reconocible por sus pequeñas alas sobre la frente. Otros dos atributos de la diosa, el remo y el *ketos,* se omiten muchas veces. Esta autora puntualiza acertadamente que el paralelo más próximo para el busto de Tetis en Cahba-Philippolis es el pavimento de Anazarbe, ya citado, con un esquema de representación inverso. La Tetis de un mosaico de Alexandreta va acompañada de sus atributos, el *ketos* y el remo, y está representada de cuerpo entero. La investigadora belga puntualiza que la Tetis de Philippolis no es el producto de un taller corriente. El esquema tradicional ha dado lugar aquí a una interpretación renovada en el plan artístico. La composición es original. La diosa no está acompañada, como es frecuente, de peces y de amorcillos pescadores. El busto de Tetis ocupa el interior

[46] R. A. Ovadiah, *Mosaic Pavements in Israel,* Roma, 1987, 138.

[47] G. Cumberlege, *The Great Palace of the Byzantine Emperors,* Oxford, 1949, 79, láms. 36, 54; 81, lám. 38. G. Hellenkemper Salies, *Die Datierung der Mosaiken im Grossen Palast zu Konstantinopel,* en J.-P. Darmon y A. Rebourg (eds.), *op. cit.,* 185-188, láms. X, C, CIX. Se data en el segundo tercio del siglo V. Sobre el problema de datación: J. M. Blázquez, «El Museo de Mosaicos del Gran Palacio de Bizancio», en *Revista de Arqueología,* 95, 29-37, con una cronología más baja aún.

[48] *Mosaïques antiques de Syrie, op. cit.,* 66-68.

de un cuadro. Los restantes elementos decoran el mosaico. Este tipo de representación contaba con precedentes en mosaicos de Antioquía, en personificaciones, pero nunca las proporciones habían demostrado tal audacia. El busto llena todo el espacio. La figura adquiere así una presencia extraordinaria, un carácter inhumano. Precisamente este carácter inhumano de la iconografía de Tetis es el que el artesano ha querido subrayar, dando un rostro ambiguo, a la vez femenino y viril, una mirada impenetrable, como la profundidad del mar, una cabellera fantástica alborotada, coronada por algas, una estrella de mar y un *ketos* íntimamente liado a su cuerpo. Fascinante y monstruosa, es una magistral evocación de la mar sublime. Las composiciones marinas de los mosaicos de Antioquía, de Anazarbe, de Alexandreta, que rodean el busto de Tetis en el mosaico de Philippolis encuadran el emblema. Hasta aquí se resume el excelente estudio de J. Balty sobre este mosaico.

El grifo en relieves del Oriente

El grifo se encuentra también en relieves de Siria. Así, en Palmira, en un fragmento de un nicho situado en el santuario de Bel, se esculpió el busto del dios solar Malakbel (?) flanqueado por un grifo[49]; en una segunda pieza el busto del mismo dios se encuentra entre dos grifos, ambos en pie[50]. Estos dos relieves se fechan en el cambio de la era. En un tercer fragmento, datado a comienzos del siglo I, perteneciente a un nicho de un santuario, que se encontraba en el ágora de Palmira, se ve a Malakbel igualmente entre grifos[51]. En un mosaico de Palermo (Piazza della Vittoria) transporta al cielo a Apolo, dios solar. Nada tiene de extraño que en Oriente se vincule con un dios solar.

La exedra semicircular del gran atrio de Baalbek[52] iba decorada con un friso en relieve con grifos alados; al igual que la piscina de purificación en el gran atrio, con un grifo esculpido alado[53]. Los grifos poseen el mismo carácter que en los relieves de Palmira.

49 M. A. R. Colledge, *The Art of Palmira*, Londres, 1976, fig. 13.
50 *Ibíd.*, 33, fig. 11.
51 *Ibíd.*, 33, fig. 14.
52 N. Jidejian, *Baalbek, Heliopolis «City of the Sun»*, Beirut, 1975, fig. 57.
53 *Ibíd.*, fig. 64.



Palmira, Malakbel en un carro tirado por grifos, según M. A. R. Colledge.

Los relieves más significativos recogidos en Palmira, decorados con grifos, son dos fachadas de un altar de la misma fecha que los tres relieves anteriores, que formaban parte del santuario de Baalshamin, en las que se esculpió al dios Malakbel acompañado de Allat escondido en un carro tirado por grifos[54]. En un segundo relieve Malakbel —dios de carácter solar en Palmira asociado a Baalshamin[55]— está sentado en un carro tirado por grifos alados. Ambos relieves son muy parecidos. En ambos relieves un oficial ofrece a Malakbel una corona de laurel. El grifo tiene carácter solar.

Varios sarcófagos hallados en Tiro[56] van decorados con relieves de grifos, que aquí tienen carácter funerario, como es frecuente en los sarcófagos de época romana[57].

Otros monstruos en mosaicos: Escila y Cancerbero en mosaicos de Oriente

Escila era un monstruo marino que habitaba en el estrecho de Mesina, que devoró a seis compañeros de Ulises cuando la nave de éste navegó aquellas aguas. Ha sido representada en un pavimento de Chipre hallado en la Casa de Dioniso en Nea Pafos, fechado al final del siglo IV o a comienzos del siglo V a.C.[58].

---

[54] M. A. R. Colledge, *op. cit.*, 53, fig. 48.

[55] H. Stierlin, *Cités du désert. L'art antique du Proche Orient*, París, 1987, 147, fig. 119.

[56] N. Jidejian, *Tyr, à travers les âges*, Beirut, 1996, 211, 226.

[57] F. Matz, *Die Dionysischen Sarkophage*, *ASR*, IV, Berlín, 1969, 1, 100-101, lám. 4; 103-104, lám. 7; 104-106, lám. 12; 112-117, lám. 17; grifos atacando a los centauros. 4, 476-479, lám. 322; 481, lám. 324. De particular importancia es la tapa de este sarcófago dionisíaco con *ketos* y grifo. Ambos son de carácter funerario y vinculados a Dioniso. El grifo tiene carácter funerario en Etruria, como lo indica el carro de Vanth, tirado por grifos en un cántaro de Clusium, fechado en el siglo IV a.C. (R. Bianchi Bandinelli y A. Giuliano, *Los Etruscos y la Italia anterior a Roma*, Madrid, 1974, 395, fig. 399). Este mismo carácter posee el grifo en la tumba de las Guirnaldas de Tarquinia, datada en el siglo III a.C. (*ibíd.*, 286, 289, fig. 331), y los grifos de la tumba François de Vulci (S. Steingräber, *Catalogo ragionato della pittura etrusca*, Milán, 1984, 383). El *ketos* es el monstruo al que arrojan los marineros a Jonás en el arte paleocristiano del siglo IV: sarcófagos de Elda; de Santa Maria la Antigua, Roma; de la Gliptoteca Ny Carlsberg de Copenhague; del Museo Velletri; del Museo de Letrán (dos) y pintura de la *Via Latina*, Roma (A. Grabar, *Primer arte cristiano*, Madrid, 1967, figs. 130, 132-133, 140, 147-148; A. Ferrua, *The Unknown Catacomb. A Unique Discovery of Early Christian Art*, Florencia, 1990, figs. 72, 188).

[58] D. Michaelides, *Cypriot Mosaics*, Nicosia, 1992, 13, fig. 1. Escila está bien representada en mosaicos africanos, como en el *frigidarium* de los Grandes Baños de Thi-



Palmira, Nergal, con Cancerbero y Atargatis, según D. Schlumberger.

Cabe recordar todavía un último monstruo de origen clásico, en el Oriente, esta vez en un relieve de Hatra que muestra un extraordinario sincretismo religioso. Representa al dios babilonio Nergal, que preside el mundo infernal. El dios viste a la moda parta. Lleva tupida melena y barba; dos pares de cuernos salen de su frente; una diadema ciñe la cabeza, con águila con las alas abiertas en el centro. Su mano derecha empuña una larga espada; serpientes salen de sus espaldas y de su cintura. A su derecha hay un *semeion* rematado por la representación del sol y la luna. A la izquierda, entronizada, se sitúa Atargatis, diosa de origen sirio, coronada por un águila. Atado a su cintura, el Cancerbero, perro guardián del Hades, monstruo que Heracles trajo a la tierra por encargo de Euristeo. Otros símbolos del fondo del relieve son dos escorpiones, dos serpientes, y un león colocado debajo del Cancerbero, de cola serpentiforme[59]. Como indica D. Schlumberger[60] este relieve de Hatra se caracteriza por la estrecha alianza de un oscuro fondo babilónico con aportaciones iconográficas griegas. A influjo parto se debe la frontalidad de las dos deidades.

No es la primera vez que el Cancerbero se vincula con seres mitológicos de otras culturas: en un ánfora hallada en Orvieto, de finales del siglo IV[61], del Pintor del Grupo de Vanth, junto a esta figura femenina desnuda se halla atado el Cancerbero, que se encuentra también en dos mosaicos hispanos decorados con los trabajos de Hércules, uno

---

na, fechados a final del siglo III, dentro de una escena mitológica que incluye gran número de personajes (K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 43, lám. 17). En un mosaico hallado en el *triclinium* de la Casa de Isguntius, en Hippo Regius, datado entre los años 210-260, sobre la cabeza de Océano el musivario colocó la figura de Escila *(ibíd.*, 151, lám. 142). Se vuelve a encontrar este monstruo en el centro de un mosaico procedente de Bordj-el-Ksar *(ibíd.*, 238), fechado en el tercer cuarto del siglo II, entre los acompañantes de Neptuno. En un pavimento de Haidra, la antigua Ammaedara, en una escena mitológica el musivario colocó una figura de Escila en compañía de una segunda con Ulises y las sirenas en otras *(ibíd.*, 261).

[59] H. Stierlin, *op. cit.*, 204, fig. 188. Este relieve de Hatra con el carro de un dios solar tirado por grifos creemos que es el precedente de los relieves y pinturas con el tema de la ascensión de Alejandro en un carro tirado por grifos: Basílica de San Marcos, Venecia; diadema de la colección Khanenko, Kico, siglos XI-XII; vaso de plata de San Petersburgo, siglos XII-XIII; tela copta del siglo VII, Montpezat-de-Quercy; miniatura del siglo XIV, British Museum; *Historia de Proeliis*, siglo XIV, París; *Historienbibel*, 1460, Berlín; Catedral de Otranto (M. Centanni, «Il mito di Alessandro nell'Ellenismo letterario», en *Alessandro Magno, Storia e mito*, Martellago, 1995, 153-159; C. Frugoni, «La fortuna di Alessandro nel Medioevo», *ibíd.*, 161-173).

[60] *L'Orient Hellénisé*, París, 1969, 139-140.

[61] R. Bianchi Bandinelli y A. Giuliano, *op. cit.*, 279, fig. 319.

de ellos procedente de Liria, de época severiana[62], y el segundo de Cártama[63], de comienzos del siglo III. En este pavimento Hércules se asocia con Dioniso, al igual que en un mosaico de Torre Palma (Portugal), de época constantiniana[64]. Cancerbero se vuelve a representar en escenas de los trabajos de Hércules en un mosaico de Piazza Armerina con la apoteosis del héroe.

Este recorrido sumario por la iconografía animalístico-fantástica de los mosaicos de la cuenca mediterránea ha servido para demostrar cómo un símbolo mitológico complejo —el grifo— se extiende de uno a otro extremo del Imperio Romano. En Oriente predomina su significado solar, sincretizándose, por ejemplo, con dioses del panteón palmireno, aunque sin perder su significado simbólico funerario, especialmente en las apoteosis de los difuntos. En otros lugares de la geografía mediterránea su significado se hace más complejo, pues aparece en composiciones de *thiasos* asociado a divinidades marinas como las nereidas y, sobre todo, Tetis, uno de cuyos atributos, el *ketos*, complementa el significado de los propios grifos. Estos seres no escapan a las contradicciones y los enigmas que los antiguos otorgaban a su imaginación mitológica, y que nosotros hemos tratado de desvelar aquí en algunos de sus rasgos.

---

[62] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1989, 43, láms. 42, 44.

[63] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, op. cit.*, 89-90, lám. 72.

[64] A. Carandini, A. Ricci y M. de Vos, *op. cit.*, 314, folio C, 116. El tema del Cancerbero pasa al arte paleocristiano: tema de Hércules con el Cancerbero, sacando del Hades a Alcestes, como salvador de los humanos (A. Grabar, *op. cit.*, fig. 251; A. Ferrua, *op. cit.*, fig. 128).

Capítulo III

Retratos en los mosaicos hispanos y del Próximo Oriente en el Bajo Imperio (Siria y Jordania)

Retratos en mosaicos de España

La villa de época teodosiana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia), ha proporcionado un magnífico mosaico con una galería de retratos, colocados en el borde interior de medallones, de la más alta calidad estilística, que representan probablemente a las hijas del *dominus* del latifundio[1]. Estos retratos son de varones y de damas. Los medallones decoran los cuatro lados del mosaico de Aquiles en Skiros. Ninguna cabeza lleva atributos mitológicos. Eran dieciocho, de los que sólo se conservan catorce. Cada retrato es un individuo, caracterizado por las joyas, el peinado y la fisonomía diferente. Los medallones fueron fabricados aparte del conjunto del friso y se incrustaron después de él. Todos los medallones tienen bustos. Estos retratos son el mejor comentario, por su calidad, a los versos de Prudencio *(Amart.,* 265-329) donde describe el lujo escandaloso de las mujeres hispanas al final de la Antigüedad.

---

[1] P. de Palol y J. Cortés, «La villa romana de La Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970», I, *AAH,* 7, Madrid, 1974, 42-44, figs. 13-19, láminas XXXIX-XLV, XLVII-XLVIII. M. Guardia, *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de iconografía,* Barcelona, 1992, 152, figs. 58, 64-65, gráf. 21.



Pedrosa de la Vega, Retrato de dama. Foto P. de Palol, L. Cortés.

Un pavimento de la villa de Baños de Valdearados (Burgos)[2] iba decorado con cuatro bustos femeninos, de los que se conservan tres. Al parecer las damas se adornaban el cuello con collares. Uno de los retratos lleva dos vueltas de collar al cuello. Los peinados son todos muy parecidos a los de las mujeres de los mosaicos de Piazza Armerina[3], fechados entre los años 310-330, según K. M. D. Dunbabin[4].

En la villa de El Ramalete (Navarra) se representó a un cazador de nombre Dulcitius, sin duda era el *possessor* de la finca, montando a caballo, alanceando una cierva[5], a punto de desplomarse a tierra. El jinete viste túnica corta flotante al viento. Este mosaico fue publicado por R. Bianchi Bandinelli[6] como de influjo de los platos sasánidas con escenas de cacerías reales, pero no parece evidente este influjo[7] en esta pieza hispana.

En Augusta Emérita, la capital de Lusitania, se representó al cazador Marianus de pie con tres venablos hincados en el suelo junto a su caballo de nombre *Pafius* y a un árbol con el ciervo abatido a sus pies[8]. Marianus peina el cabello corto. Viste túnica corta adornada con un *orbiculus,* dejando al descubierto las piernas. Lleva también clámide de color rojizo con tonalidades azuladas y amarillentas, de pasta vítrea. Cruza el pecho un carcaj.

La villa cacereña del Olivar del Centeno[9] ha dado dos pavimentos importantes para el tema del presente trabajo. En uno de ellos aparecen tres bustos femeninos, un cuarto se ha perdido, de jóvenes, peinadas con moño en lo alto de la cabeza, del mismo modo recogen el cabello las damas de la villa siciliana de Piazza Armerina.

---

[2] J. L. Argente, «La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos)», *EAE,* Madrid, 1979, 61, fig. 19, lám. VIII. 2. M. Guardia, *op. cit.,* 125, gráf. 15.

[3] A. Carandini *et al., Filosofiana. La villa di Piazza Armerina,* Palermo, 1982, figs. 29, 146, 158, 159, 160, 164-166, 200, 208-209.

[4] *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, 196-212.

[5] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993, 227-231. M. Guardia, *op. cit.,* 103-105, fig. 35. J. M. Blázquez y M. A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos de Navarra,* Madrid, 1985, 64, lám. 40.

[6] *Roma. El fin del arte antiguo,* Madrid, 1971, 193, fig. 185.

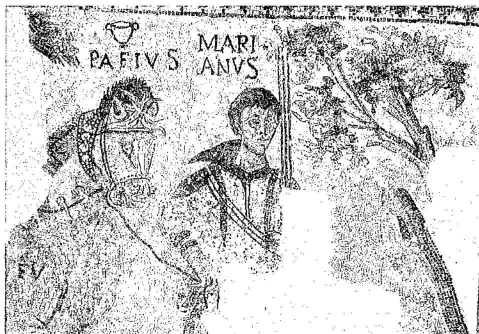
[7] J. M. Blázquez, «Platería sasánida: cuencos con retratos y platos con cacerías reales», *Goya,* 239, 1994, 258-269. P. O. Harper y P. Meyers, *Silver Vessels of the Sasanian Period I. Royal Imagery,* Nueva York, 1981.

[8] J. M. Álvarez, *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos,* Mérida, 1990, 82-83, láms. 39-41.

[9] M. C. García-Hoz *et al.,* «La villa romana del Olivar del Centeno (Millanes de la Mata, Cáceres)», *Extremadura Arqueológica,* III, 1991, 387-402, figs. 3-4, 8, láms. I-II. M. P. García Gelabert, «Estudio de las representaciones de retratos en mosaicos del Norte de África y de Hispania (frecuencia de empleo)», *La mosaïque greco romaine, VII, 2,* Túnez, 1999, 596-597.



El Ramalete, Retrato del cazador Dulcitius. Foto: Museo de Navarra.



Augusta Emérita, Retrato del cazador Marianus. Foto: Museo de Mérida.

Dos damas llevan túnica sujetas al hombro por dos fíbulas circulares. Las tres parecen adornarse con pendientes circulares las orejas.

El segundo mosaico es más significativo aún. Representa una *pompa triumphalis* dionisíaca en carro, hoy en parte perdida. Como muy bien han señalado los excavadores de esta villa, la ménade y el Sileno, que contemplan la procesión, son, probablemente, los retratos de los propietarios de esta villa, colocados en posición frontal. Se llamaban Resci(a) y Selenus. Los rasgos fisionómicos están muy bien individualizados. Estos retratos son únicos en la retratística hispana, y muy dignos de posar en ellos la atención por sus implicaciones religiosas. Se señala también el taller del musivario *officina Valeriani*, junto a los nombres del matrimonio.

En la villa del Saucedo en Talavera de la Reina[10], el dueño de la villa está representado en el pavimento. Se llamaba Iscaius. El busto está dentro de un círculo blanco decorado con rectángulos de diferentes tonalidades con cruces griegas. El varón sostiene una cornucopia, símbolo de riqueza. Debajo se encuentra un pez de gran tamaño, mientras la mano derecha del personaje sujeta una manzana. A sus espaldas está colocada una copia. Un bonete cilíndrico, típico de la Tetrarquía[11], cubre la cabeza del *dominus*.

En Torres Novas (Portugal), en la villa de Cardilius se retrató el matrimonio, de cuerpo voluminoso, junto a una crátera[12].

En la villa de Solana de los Barros (Badajoz) un posible retrato es del *possessor* después de cobrar la pieza en la cacería, colocado de pie, delante del caballo y próximo a un ciervo caído a los pies del equino. Probablemente en una segunda escena de un mosaico de esta misma villa, bastante deteriorado, igualmente con tema de caza, esta vez de jabalí muerto, el musivario retrató al *dominus* entregado a uno de los deportes favoritos de los latifundistas: la caza. El primer cazador viste túnica hasta media rodilla, adornada con *orbiculi*[13].

---

[10] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia. Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, Madrid, 1982, 45-46.

[11] A. García y Bellido, *Arte romano*, Madrid, 1972, 642, figs. 1136-1137. También A. Carandini *et al.*, *op. cit.*, figs. 16-17. W. Dorigo, *Pittura tardorromana*, Milán, 1966, 99-101.

[12] A. do Paço, «Mosaicos romanos de la Villa de *Cardilius* en Torres Novas (Portugal)», *AEspA*, 37, 1964, 85, fig. 10.

[13] M. Guardia, *op. cit.*, 236, fig. 105. Posiblemente hay otro retrato en un segundo cuadro con escenas de cacería, fig. 104. Sobre nombres de cazadores en mosaicos hispanos cfr. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, *op. cit.*, 210-214.

A un togado de pie, en posición frontal, se representa en el recuadro de un mosaico de Complutum, de época tardo-severiana[14]. El tema se repite un siglo después. Un togado de pie delante de la fachada de la villa se colocó en un mosaico de Tossa del Mar (Gerona)[15]. A. Balil[16] señala que «el *dominus Vitalis* aparece como los grandes señores africanos y también como sus contemporáneos galos, un típico representante de una sociedad de propietarios agrícolas, quizás más "reaccionarios" que tradicionalistas, como manifiesta el ya desusado traje de ceremonia, la toga, que viste».

En la orla de un mosaico de la Casa de los Surtidores de Conímbriga (Lusitania) se representaron cazadores a pie con sus respectivos nombres, Severus, Ere(-)iatus, Cume (-) o Clime (-)[17]. También este pavimento es de época severiana. Estos mosaicos de época severiana demuestran que el retrato en los mosaicos de cazadores es anterior al Bajo Imperio en Hispania.

En un perdido mosaico de Italica en la Bética se representa, igualmente, a los propietarios, de nombre Sempronius y Tulia[18], vestidos con toga y manto, y entre los dos Venus, con sus respectivos letreros. Se fecha esta pieza en época de Filipo el Árabe.

Una galería de retratos, en este caso de varones, está representada en diferentes mosaicos de Centcelles, de mediados del siglo IV[19]. H. Schlunk, al estudiar este edificio, que es un mausoleo, cree que en Centcelles hay varios retratos: de dama pintada; de lector entronizado; escena de entronización con personajes reales; de un segundo varón entronizado; de un cazador y de diferentes cazadores, copiados todos del natural.

Un último mosaico hispano cabe recordar, fechado hacia el 400. El mosaico del musivario Annius Bonnius hallado en Mérida. Represen-

---

14 D. Fernández Galiano, *Complutum II. Los mosaicos*, Madrid, 1984, 79-81, lámina LIV, con el catálogo de los retratos hispanos, a los que hay que añadir los aparecidos últimamente.

15 A. Castillo, «La Costa Brava en la Antigüedad, en particular la zona entre Blanes y San Feliu de Guisols. La villa romana de Tossa», *Ampurias*, 1, 1939, 260.

16 «Las escuelas musivarias del Conventus tarraconensis», *CMGR*, 1963, 35, fig. 13.

17 G. López Monteagudo, «El programa iconográfico de la Casa de los Surtidores de Conimbriga», *Espacio, Tiempo y Forma, II, 3, Historia Antigua*, 1990, 214-215, figs. 17-18, 20. M. Durán, *Iconografía de los mosaicos romanos en la Hispania alto-imperial*, Barcelona, 1993, 182, lám. XXV, núm. 45.

18 A. Blanco, *Mosaicos romanos de Italica (I). Mosaicos conservados en las colecciones públicas y particulares de la ciudad de Sevilla*, Madrid, 1978, 54, lám. 76.

19 H. Schlunk, «Die Mosaikkuppel von Centcelles», *Madrider Beiträge*, Maguncia, 1988, 13, 78, 85, 97-98, 136, 139, 145, 149-150, 152-154, 172, láms., 3, 20c, 21, 24a, 69a.



Augusta Emérita, Retrato del *dominus*. Foto: Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

ta el consabido tema de Dioniso y Ariadna. A. García y Bellido[20] era de la opinión de que, quizás, haya que ver en el dios una imagen del dueño del mosaico, representado como Baco. A. Blanco no dice nada sobre el particular, pero no sería imposible esta hipótesis de trabajo, pues en el ya citado mosaico cacereño, descubierto en el Olivar del Centeno, los propietarios se retrataron como ménade y Sileno[21].

La costumbre de poner retratos en los mosaicos estaba muy extendida entre los *possessores*. Era un símbolo del alto *status* social alcanzado. Baste recordar la *domina* con sus dos hijos[22] o el *dominus*[23] en pavimentos de Piazza Armerina. H. Schlunk[24] considera que los siguientes mosaicos en Piazza Armerina tienen retratos: el transporte del jabalí de la *Piccola Caccia*[25], la ofrenda del cazador de la misma procedencia[26], a los que hay que añadir el *dominus Iulius* de Cartago[27], fechado entre 380 y 400.

Retratos en mosaicos de Siria

En un mosaico de Cahba-Philippolis, datado en el primer cuarto del siglo IV, se representa una escena de banquete, en el que seguramente se retrataron los comensales. En primer plano se encuentra el *triclinarius*, de pie, ligeramente colocado de tres cuartos, junto a una gran án-

---

[20] «El mosaico de Annius Bonnius», *Arq. Beja*, 22, 1965, 197-202. A. Blanco, *Mosaicos antiguos de asunto báquico*, Madrid, 1952, 49, fig. 15. *Íd.*, *Mosaicos romanos de Mérida*, 34, lám. 26. Sobre mosaicos báquicos hispanos cfr. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 307-332. M. Durán, *op. cit.*, 264-290. M. Guardia, *op. cit.*, 351-370. D. Fernández Galiano, «El triunfo de Dionisos en mosaicos hispano-romanos», *AEspA*, 57, 1984, 97-120.

[21] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 209-210. Sobre nombres de *possessores* en los mosaicos.

[22] A. Carandini *et al.*, *op. cit.*, 20, fig. 200. W. Dorigo, *op. cit.*, lám. XII.

[23] *Ibíd.*, 101. A. Carandini *et. al.*, *op. cit.*, fig. 17.

[24] *Op. cit.*, 152-154, láms. 74c, 79b.

[25] A. Carandini *et al.*, *op. cit.*, figs. 92, 98.

[26] *Ibíd.*, 93.

[27] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.* 62, 119-121, lám. 109. D. Parrish, *Season Mosaics of Roman North Africa*, Roma, 1984, 111-113, láms. 15-16. Sobre los nombres de talleres musivarios hispánicos cfr. J. Gómez, «Nombres de artistas en inscripciones musivarias latinas e ibéricas de Hispania», *Epigraphica*, 53, 1991, 59-96. J. Lancha, «Les mosaistes dans la vie économique de la Péninsule Ibérique, du Ier. au IVe siècle, état de la question et quelques hyphotéses», *MCV*, 20, 1984, 45-61. Sobre las inscripciones musivarias cfr. H. Gimeno, «Epigrafía romana sobre mosaicos en Hispania», *Religio Deorum*, Sabadell, 1992. *Íd.*: «Primer esbozo para un Corpus de inscripciones musivarias de Hispania», *Universitas Tarraconensis (Sección Filológica)*, 12, 1988-1989, 197-249.



Retratos de Aptuha. Museo Arqueológico de Estambul. Foto J. Leroy.

fora sostenida por un trípode. Viste túnica corta y sandalias. Seis personas, agrupadas de dos en dos, se sientan a la mesa. Una pareja ocupa el centro de la mesa. El varón viste túnica con *clavi* y pasa el brazo por el hombro de su acompañante, mientras su mano izquierda sujeta un conejo pequeño, posible símbolo sexual. La dama ofrece al varón una copa con su mano derecha. Los restantes personajes son los asistentes. La escena representa un banquete de boda[28].

RETRATOS EN MOSAICOS DE JORDANIA

Las iglesias de Jordania han dado una buena colección de retratos. En la capilla del Padre Giovanni de Khirbet El Mukhayyat hay retratos de varias personas, entre ellas un benefactor. Se colocaron los bustos de una dama con aureola en el lado oriental y de un eclesiástico con tonsura y aureola en el lado norte; quizás igualmente el retrato del prete Juan, al que se debe la edificación de la capilla[29]. Se fecha esta capilla en la segunda mitad del siglo VI, en tiempos del obispo Juan de Madaba. Esta capilla fue decorada por el equipo de artesanos musivarios autores del pavimento de la iglesia de los Santos Lot y Procopio de la misma aldea. Es uno de los mosaicos más representativos de los musivarios agrupados en la escuela de Madaba.

En la capilla de San Cosme y San Damián en Gerasa, se representó de pie, entre dos árboles, al paramonario Teodoro, vestido con manto y túnica, y a su derecha a su esposa, figurada como orante entre dos árboles. En esta misma iglesia en una serie de paneles se retrataron los dos jóvenes benefactores de la iglesia, Juan, hijo de Astricio, y Callinistos, que ofrecen dones[30]. El mosaico se fecha en el 533.

En el edificio sagrado conocido con el nombre de los tres bienhechores en Gerasa, se retrataron éstos, en el mosaico del presbiterio de pie entre plantas. Se llamaban Elías, María y Soreg. Este último levanta un ramo. Se hallan en posición frontal, vestidos con larga túnica y manto[31]. La palma con los dos pavos reales afrontados y el ramo indican que la capilla tenía un marcado carácter funerario. En la iglesia de

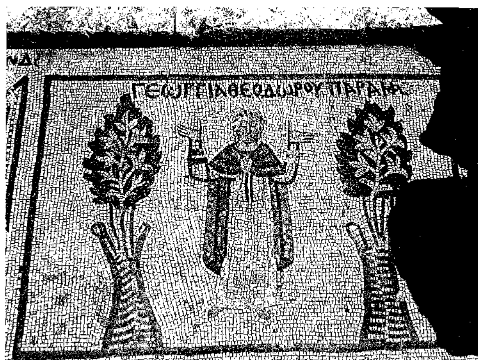
---

[28] J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruselas, 1977, 36-41.

[29] M. Piccirillo, *I mosaici di Giordania*, Roma, 1986, 72-73, fig. 57, cat. 1, 141-143. *Íd.*, *Madaba le chiese e i mosaici*, Turín, 1989, 96-97, 191, 330.

[30] *Ibíd.*, 83, fig. 70.

[31] *Ibíd.*, 83-84, cat. 39-40. *Íd.*, *I mosaici di Giordania*, *op. cit.*, cat. 109-191.



Gerasa, Iglesia de los Santos Cosme y Damián. Retrato de Teodoro. Foto M. Piccirillo.

San Esteban de Um er-Rasas se encuentran varios retratos; el del benefactor, Abib, hijo de Zongon, entre representaciones del topónimo Laioum y un granado, en la cabecera oriental de la nave sur.

En la cabecera de la nave, se colocaron junto al topónimo Diblaton dos inscripciones y cuatro retratos. Desde el lado izquierdo estaban representados Oulo/Noum y el hermano Someos. El primer bienhechor, del que se desconoce el nombre, sostenía una palma en la mano; del segundo, que se volvía hacia la derecha, se conserva una mano. Seguía el retrato de Juan, hijo de Sociaidos, con espada y símbolo de mando en la mano. Al retrato del cuarto bienhechor, con palma en la mano, quizás se refiera una de las inscripciones. La figura central está realzada por una peana. La consagración de esta iglesia se fecha en el 785. Los artistas que hicieron esta joya de la musivaria son desconocidos. Entre el graderío del presbiterio y los temas nilóticos, los musivarios colocaron la inscripción de dedicatoria y un panel con una serie de retratos de los bienhechores, picados por los iconoclastas, puestos de pie, entre árboles. Del primero, a la izquierda, sólo queda del nombre T-A de Samuel. El bienhechor de entre el primero y el segundo árbol transportaba un cordero en brazos[32].

En la iglesia del Obispo Sergio (año 586) el pavimento iba decorado con los retratos y los nombres de los probables participantes. En el segundo registro se encontraban los hijos de Juan Ouardia, hijo de Esou, con un incensario en la mano, dirigiéndose a la iglesia. En el tercer registro Juan, hijo de Porfirio, y Zongon intentan degollar un buey. En el cuarto giro se encuentran los retratos de los hijos de Sofía. En el cuarto registro se encuentran los retratos de Juan con un libro y un díptico abierto en la mano. A la izquierda, Baricha se defiende de una fiera. En el sexto registro Soel ara con una pareja de bueyes. En los otros dos giros un benefactor sin nombre con niño señala con la mano derecha a una iglesia adosada a una capilla. En el octavo registro Juan y Pedro cabalgan sendos caballos, acompañados de un arquero y de un infante armado[33].

En los mosaicos de Antioquía no se colocaron retratos[34], lo que llama poderosamente la atención, ni en Israel[35].

---

[32] M. Piccirillo, *Madaba le chiese e i mosaici, op. cit.*, 288-289. *Íd., I mosaici di Giordania, op. cit.*, cat. 75-76. *Íd.*, «The Mosaics at Um er-Rasas in Jordan», *Biblical Archaeologist*, 51, 1988, 212. R. Schick, «Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period», *Biblical Archaeologist*, 218.

[33] M. Piccirillo, *I mosaici di Giordania*, 74-75. R. Schick, *op. cit.*, 219.

[34] D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947. S. Campbell, *The Mosaics of Antioch*, Toronto, 1988.

[35] R. A. Ovadiah, *Mosaic Pavements in Israel*, Roma, 1987.



Gerasa, Capilla de Elías, María y Soreg, Retrato de Soreg. Foto: M. Piccirillo.

Para terminar se ha de indicar que se observa una diferencia grande entre los retratos hispanos y los del Próximo Oriente. Aquellos se vinculan con el mundo de los latifundistas y los últimos con los bienhechores de las iglesias. En Hispania no se picaron los mosaicos por los iconoclastas, sino por los cristianos los temas paganos[36].

En los mosaicos funerarios de Edesa, estudiados recientemente por M. A. R. Colledge[37]: de Zaidalat, datado entre los años 218-238; de Zenodora, 229-230; de Hapsaï; de Moqimue; de Aptuha; de Belaü Bar Gusai; de Barsimya, todos en familia; y los fragmentos procedentes de la misma ciudad, con joven recostado, con cabeza de mujer y dos con cabeza de varón, más uno con busto de dama hallado en Zeugma, muy probablemente hay retratos producidos en una generación que va desde que Edesa se convierte en colonia romana en 214, a la deposición del último rey de Edesa, en 243-248. Se trata de gentes aristócratas que siguen modas romanas, manteniendo vestidos y tocados partos o indígenas.

Fuera del Oriente y en Europa, quizás se tenga una galería de retratos de atletas y de un sacerdote de la Tríada Capitolina en los bustos del *frigidarium* de las grandes Termas de Aquilea[38] datados a finales de la época de Constantino o de Constancio II.

Los retratos fueron frecuentes en pinturas. Baste recordar unos cuantos ejemplos: los bustos de la tumba de los Tres Hermanos de Palmira, fechados entre los años 160-191[39]; o de Harran y su esposa, entre 149-150[40], o de la mujer de pie[41], del final del siglo II o del siglo III, de la misma ciudad; del joven togado del cementerio de Domitila, Roma, en el arcosolio[42]; la orante de la izquierda del sepulcro de las Orantes en el cementerio de Trasone, Roma[43]; Aelia Arisuter, en la imagen clipeata en una tumba romana de Gargaresh[44], Dioniso de la cripta

---

[36] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 541-550.

[37] «Some Remarks of the Edessa Funeraly Mosaics», *CMGR*, IV, 1994, 189-197, láms. CVIII-CIX, CXI-CXIV.

[38] P. Lopreato, «Le grandi terme di Aquileia, I mosaici del *frigidarium*», *CMGR*, IV, 1994, 95-96, 99.

[39] M. A. R. Colledge, *The Art of Palmira*, Londres, 1976, 84-87, figs. 115-116.

[40] *Ibíd.*, 84, figs. 114-115.

[41] *Ibíd.*, 86-87, fig. 117. En Aquilea, en mosaicos se tienen retratos de benefactores en la basílica de Teodoro y de la propietaria en el oratorio próximo a la *Via Iulia Augusta*, este último en opinión de W. Dorigo *(op. cit*, 176-178, láms. XVI-XVII) es uno de los más bellos y originales que ha dejado la pintura tardorromana.

[42] *Ibíd.*, 208, 210, fig. 160.

[43] *Ibíd.*, 210, fig. 162, lám. XXIII.

[44] *Ibíd.*, fig. 165.



Augusta Emérita, posible retrato del auriga vencedor, Marcianus. Foto: Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.



Augusta Emérita, anfiteatro, posible retrato en pintura. Foto: Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.

de los Cinco Santos, cementerio de Calisto, Roma[45]; joven con cista de la pared izquierda de la tumba romana de Silistra[46], la antigua Durostorum, en Bulgaria; y el matrimonio de la pared del fondo de la misma procedencia[47], dependientes del arte de Constantinopla, en el siglo IV avanzado, etc.

Cabe recordar dos últimos posibles retratos en mosaicos hispanos, fechados en el Bajo Imperio: los de los aurigas vencedores, Marcianus y Paulus. Este último ha perdido el rostro[48]. Probablemente es un retrato el varón luchando con una leona en el anfiteatro de Augusta Emérita[49].

---

[45] *Ibíd.*, 199, lám. XXII.

[46] *Ibíd.*, 227, fig. 181.

[47] *Ibíd.*, 227, fig. 182. Se prescinde en este trabajo de los retratos del Fayum, cfr. H. Drerup, *Die Datierung der Mumienporträts*, Paderborn, 1933. K. Parlaska, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966.

[48] A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, 45-46, lám. 104. T. Nogales, *Espectáculos en Augusta Emerita*, Badajoz, 2000, 73-78, lám. XLIV.

[49] T. Nogales, *op. cit.*, 65, 128, 146-147.

CAPÍTULO IV

Mosaico báquico de Baños de Valdearados (Burgos)

El mosaico de Baños de Valdearados es uno de los más importantes que ha proporcionado Hispania en la época del Bajo Imperio, tanto por la calidad como por la originalidad del tema tratado. Aunque ha sido estudiado algunas veces[1], creemos oportuno volver a tratarlo, ya que merece la pena que sea mejor conocido, y, por otra parte, su estudio admite todavía un análisis más detallado, que es lo que nos proponemos.

El mosaico presenta dos escenas, distribuidas en dos niveles. En el registro superior la composición está enmarcada debajo de un frontón. En este nivel se representa el cortejo de Dioniso, con el tórax al descubierto, y con nimbo en la cabeza. Su mano derecha sujeta la muñeca de Ariadna, la cual viste larga túnica de tablas, y va peinada con un alto tocado realizado con su propio cabello, cubierto a su vez por un gorro. A la izquierda del dios se encuentra Ampelo, desnudo. A la derecha de Ariadna se sitúa Pan, bien reconocible por su pata de cabra, por los cuernos y por el tirso. Sostiene en la mano un vaso cuya forma es conocida en Hispania en vasos de *terra sigillata hispanica* de época tardía.

---

[1] J. L. Argente, *La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos)*, Madrid, 1979, 45-48, fig. 18, lám. III, núm. 2, VII. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, 307-315. G. López Monteagudo *et al.*, *Mosaicos romanos de Burgos*, Madrid, 1988, 13-16, fig. 2, láms. 1-3, 31-33.

A la izquierda de Ampelo está Sileno, y delante de él un asno. Acompaña a la comitiva un cortejo de cuatro ménades con palmas de victoria. El fondo de la composición está relleno de triángulos, de rombos y de estrellas.

La escena inferior representa a Dioniso después de su viaje a la India. El dios va subido en un carro. Su mano derecha sostiene un *kantharos*, y con la otra mano sostiene el tirso. Una varilla de la que cuelgan dos racimos de uvas adorna la cabeza. El extremo del manto cuelga del hombro izquierdo por los laterales alargados del carro, con la parte delantera rectangular decorada. Dos panteras de piel rayada tiran del vehículo. A la derecha del carro camina Pan. Viste una *nébris* y toca la siringa. A la izquierda hay una ménade que lleva un *kantharos* y un *flabellum*. En el lado derecho vuelan tres pájaros. La composición está encuadrada por zarcillos de vid que salen de dos *kantharoi* con aves entre ellos. En la parte inferior hay dos bustos, que creemos son los retratos de los dueños de la villa.

Las dos escenas superpuestas están encuadradas en tres cenefas rectangulares. La central, que es la más ancha, va decorada con seis escenas de caza, con los nombres de los cuatro vientos: Eurus, Boreas, Zephyrus y Notus. En las esquinas hay bustos de varones que sostienen una punta de lanza.

Los mosaicos de tema báquico son muy frecuentes en pavimentos hispanos de época del Bajo Imperio[2]. Basta recordar el descubierto en la capital de Lusitania, Augusta Emérita, firmado por Annius Bonnius, fechado en torno al año 400, el muy destruido de Santisteban del Puerto (Jaén)[3], de fecha más tardía; el de la villa romana del Olivar del Centeno (Cáceres), del siglo IV, con los dueños participando en la *pompa triumphalis*, representados como Sileno y ménade[4], y otro encontrado en Augusta Emérita[5], fechado en el siglo IV.

Hay varios mosaicos hispanos del Bajo Imperio en los que se sitúa la escena debajo de un frontón, como en los de Pedrosa de la Vega (Pa-

---

[2] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 275-306, 318-332. D. Fernández Galiano, «El triunfo de Dionisio en mosaicos hispanorromanos», *AEspA*, 57, 1984, 97-114. El catálogo de todos los mosaicos báquicos de Hispania en O. García, «El Baco hispano a través de sus mosaicos», *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo*, Guadalajara, 1994, 327-332.

[3] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 364.

[4] M. C. García-Hoz *et al.*,«La villa romana del Olivar del Centeno (Millanes de la Mata, Cáceres)», *Extremadura Arqueológica*, II, Madrid, 1981, 398, figs. 3, 8, lám. IIa.

[5] J. M. Álvarez, *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos*, Mérida, 1990, 42, láms. 8, 19.

lencia), de comienzos del siglo V[6], o el de Estada (Huesca), y el de Santisteban del Puerto. Estos dos últimos se encuentran entre los de factura más burda de los hallados en España[7]. En el mosaico de Santisteban, bajo el frontón, hay dos palomas contrapuestas, y en el de Baños de Valdearados sobre el tejado. El hecho de tener el fondo de la escena cubierto de figuras geométricas, aves, ramos de vid, es típico de los mosaicos hispanos más tardíos, como los citados de Augusta Emérita y de Estada, que presentan fondos con círculos y zarcillos. Un tercer mosaico de Augusta Emérita[8], del siglo V, un tema de cacería del jabalí acosado por perros, presenta fondos de arbustos, tallos y un ave. El *horror vacui* es una característica importante de los mosaicos hispanos tardíos, igual que sucede en otros lugares del Imperio, en un momento en que las formas artísticas clásicas se encontraban ya en descomposición[9].

En los seis cuadritos de forma rectangular que adornan el marco, se representan escenas de persecución de liebres, de gamos y de ciervos, acosados por perros o panteras. Las escenas de cacería son muy numerosas en mosaicos hispanos[10]. La novedad del mosaico de Baños de Valdearados consiste en que los perros van acompañados de los nombres, que en este caso coinciden con los nombres de los vientos. En pavimentos hispanos son frecuentes los nombres de caballos[11], pero son muy raros los nombres de perros consignados junto a las figuras de estos animales.

En un mosaico de la villa de Carranque (Toledo) —que perteneció posiblemente a un alto funcionario de la corte de Teodosio I, el hispa-

---

[6] P. de Palol y J. Cortés, *La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970*, Madrid, 1974, 37, fig. 12, láms. IX-XIII. J. Cortés Álvarez de Miranda, *Rutas y villas romanas de Palencia*, Palencia, 1996, 80 y sigs.

[7] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 357-379. D. Fernández Galiano, *Mosaicos romanos del Convento Caesaraugustano*, Zaragoza, 1987, 67-79, lám. XXXI, 2. La escena colocada debajo de un motivo arquitectónico es frecuente en mosaicos. Basta recordar el pavimento de Aquiles en Skiros de Esparta, o los de Antioquía: Adonis; Ifigenia en Aulis; Dioniso y Ariadna; Agros y Opora; etc. (D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton, 1947, láms. XIIb, XXII, XXVIIa, XXX, XXXa, XLIIa-b).

[8] J. M. Álvarez, *op. cit.*, 60-65, lám. 28.

[9] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España, op. cit.*, 30-43.

[10] *Ibíd.*, 245-271. Sobre el significado de la caza en los mosaicos, cfr. K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa, Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, 46-64. I. Lavin, «The Hunting Mosaics of Antioch and their sources. A study of compositional principles in the development of early mediaeval style», *DOP*, 17, 1963, 181-289.

[11] J. M. Blázquez, *op. cit.*, 206-218. M. Darder, *De nominibus equorum circensium, Pars Occidentis*, Barcelona, 1996.

no Materno Cynegio, cuyo cadáver trajo hasta Hispania su esposa Acantia[12]— se representa a Adonis en lucha con el jabalí Calidón, acompañado de sus perros, cuyos nombres son *Leander* y *Titulus*[13]. El hecho de que los perros vayan con sus respectivos nombres es costumbre propia de África, y está bien atestiguada en las escenas de cacerías de liebres en un mosaico de Oudna, la antigua Uthina, en el *oecus* de la Casa de los Laberii, fechado entre los años 200-220, o un poco antes, entre los años 160-180. Los perros responden a los nombres de *Ederatus* y *Mustela*. En Thuburbo Maius, un perro se llama *Sagitta, pernicies leporum*, en un mosaico de finales del siglo III o de comienzos del siguiente. En un pavimento de Bir-el-Ksour, de la misma fecha, los nombres de los perros son *Aquila* y *Unicus*. En el mosaico de Althiburus, datado entre los años 280-290, con escena de caza, se mencionan los siguientes nombres de perros: *Atalante, Bois, Lecta, Pinnatus, Polifemus* y *Spina*[14]. La presencia de los nombres de los perros en el mosaico hispano es indicativa de su influjo africano, tan evidente en tantos otros mosaicos del Bajo Imperio diseminados por la península Ibérica[15].

En la parte inferior del cuadro central del mosaico de Baños de Valdearados, entre zarcillos el musivario colocó dos bustos, probablemente de hombre y mujer, que como muy bien dijo J. L. Argente[16] al dar a conocer este mosaico, son los retratos de los propietarios de la hacienda. En villas hispanas del Bajo Imperio, los retratos de los *domini* son frecuentes. Recordamos el cazador Dulcitius, en un mosaico de la villa navarra de El Ramalete[17]. Una espléndida galería de retratos, masculinos y femeninos —se conservan quince, y hay algunos más perdidos—, recorren una cenefa de un mosaico de la citada villa de Pedrosa de la Vega (Palencia)[18]. Algunas cabezas llevan melena, que cae a ambos lados de la cara, con los extremos del cabello doblados hacia fuera,

---

[12] A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose», *Les empereurs romains d'Espagne*, París, 1968, 289-290.

[13] D. Fernández Galiano *et al.*, «Mosaicos de la villa de Carranque: un programa iconográfico», en *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo, Palencia-Mérida, 1990*, Guadalajara, 1994, 324, fig. 5.

[14] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 61, lám. 44. M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *Sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, París, 1995, 112-113, fig. 74. M. Ennaïfer, *La cité d'Althiburos et l'édifice des Asclepieia*, Túnez, 1976, 120, láms. CXXIX-CXXXI, CXXXIII-CXLIII.

[15] J. M. Blázquez, «Mosaicos hispanos del Bajo Imperio», *op. cit.*, 70-93.

[16] *Op. cit.*, 50.

[17] J. M. Blázquez y M. A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos de Navarra*, Madrid, 1985, 63-69, láms. 44-56.

[18] P. de Palol y J. Cortés, *op. cit.*, 43-44, figs. 5, 13, 17, 19, láms. XXXVI-XLVII.

o con las extremidades abombadas. Este mismo peinado lo llevan las cuatro ménades del cortejo báquico del mosaico de Baños de Valdearados,, y la que acompaña a Dioniso sobre el carro. Aparece también este mismo peinado, ahora con moño sobre la cabeza, en un retrato de un segundo mosaico de Baños de Valdearados[19]. El *dominus,* de nombre Vitalis, se hizo retratar vestido con la toga —prenda ya caída en desuso— delante de la fachada de su finca, en el mosaico de Tossa de Mar[20].

Interesan más al contenido de este trabajo tres mosaicos hispanos de asunto báquico: el citado de Augusta Emérita, de la oficina de Annius Bonnius, donde el varón se une al cortejo báquico en busca de Ariadna; el mencionado pavimento de Olivar del Centeno, con las efigies del matrimonio dueño del *fundus* representado como Sileno y ménade; se llamaban Rescia y Selenus. En un segundo mosaico de esta villa cacereña, tres casetones iban decorados con bustos de mujer, todas peinadas siguiendo la misma moda, con moño en la parte alta de la cabeza, melena y pelo abultado en los extremos. Uno de los bustos femeninos debe de corresponder a la *domina,* como lo parece indicar el hecho de ser el único rodeado por una corona de laurel e ir vestida con mayor lujo[21]. Características de estos retratos son la inmovilidad, la frontalidad y los ojos grandes y penetrantes. En un mosaico báquico de Tarragona, el propietario de la villa se representa, como en Augusta Emérita, deificado[22]. Estos retratos hispanos del Bajo Imperio, en los que el *dominus* se identifica con Dioniso o con miembros de su cortejo, indican que todavía en fechas recientes las creencias paganas estaban vigentes, y que el cristianismo había progresado poco en Hispania, como lo confirman las *Actas* de San Saturnino, que describe Hispania como pagana, y las *Actas* del Concilio de Illiberri (Granada), de comienzos del siglo IV, en el que las autoridades eclesiásticas procedían del sur. Es oportuno recordar otros retratos interesantes —aunque no vinculados

---

[19] J. L. Argente, *op. cit.,* 60, lám. VIIIb.

[20] I. Rodá, «Iconografía y epigrafía en dos mosaicos hispanos: las *villae* de Tossa y de Dueñas», en *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo,* 35-42. La autora defiende que no representa al *dominus* de nombre Vitalis, sino que es una alegoría del lugar, Turissa. Lo creemos poco probable. También duda esta investigadora que en las dos figuras de Avita y de Cardilius de Torres Novas, Portugal, se represente a los propietarios de la villa, sino que, dice, se trata de una imagen mitológica o alegórica, lo cual no nos parece seguro debido a la iconografía.

[21] M. C. García-Hoz *et al., op. cit.,* 399, fig. 4, lám. 1, IIb.

[22] D. Fernández Galiano, «El triunfo de Dionisio en mosaicos», *op. cit.,* 109-110.

a temas báquicos— como el de la *domina* de la villa de Carranque[23], que es un retrato tomado del natural, a tenor de los rasgos fisionómicos y de la indumentaria de la dama; y el mosaico de la villa del Saucedo, en Talavera de la Reina, donde se representó al dueño de la finca, llamado Iscaius[24].

La escena del mosaico báquico de Baños de Valdearados se desarrolla, como hemos indicado ya, en dos registros superpuestos. Esta disposición es novedosa dentro de los mosaicos báquicos de Hispania de otros lugares. La *pompa triumphalis* distribuida en dos bandas se documenta en un mosaico palestino, hallado en Cheik Zouède, fechado no antes de Constantino[25], y en un sarcófago de dos pisos hoy en los Museos Vaticanos, datado entre los años 220-250[26]. Una novedad grande es la presencia del asno junto a Sileno a pie en el cortejo báquico. El asno descabalgado no suele estar presente en los mosaicos con cortejo dionisíaco. Tampoco en mosaicos de fuera de Hispania[27]. Sí está montado por Sileno ya en una pintura de Arístides de Tebas, pintor de época de Alejandro Magno, que representó a Sileno sobre un gran asno junto al carro que transportaba a Dioniso. Esta pintura estuvo en el templo de Ceres en Roma, donde la colocó L. Mummius, el destructor de Corinto el año 146 a.C. De ella hablan Plinio (35, 24, 98-99) y Estrabón (8, 6, 23)[28]. En sarcófagos dionisíacos se encuentra a Sileno montando un asno, como en un ejemplar del British Museum, fechado entre los años 160-170[29], composición que se vuelve a encontrar en un sarcófago de Dresde, de comienzos de la época de los Antoninos[30], y en una pieza de Roma, de época de Septimio Severo[31]. En un sarcófago de finales del siglo II, Sileno va en un carro, tirado por asnos[32],

---

[23] D. Fernández Galiano *et al.*, *op. cit.*, 322, fig. 4.

[24] J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia: Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, Madrid, 1982, 45-46.

[25] R. A. Ovadiah, *Mosaic pavements in Israel*, Roma, 1987, 51-53, lám. XL. Un mosaico báquico en dos pisos es el de Fuente Álamo, siglo IV: M. P. San Nicolás, «Mosaicos y espacio en la villa romana de Fuente Álamo (Córdoba, España)», *L'Africa romana*, X, Sassari, 1994, 1289-1304, láms. VI-VII. La autora menciona quince mosaicos hispanos con Dioniso sobre el carro.

[26] F. Matz, *Dionysischen Sarkophage, I*, Berlín, 1986, 142-144, láms. 41-42.

[27] L. Foucher, «Le char de Dionysos», *CMGR*, 2, 1975, 55-61, láms. XIX-XX.

[28] C. Gasparini, *LIMC I*, 1980, 446, núm. 208, lám. 449.

[29] F. Matz, *op. cit.*, *II*, 204-206, lám. 112, núm. 88.

[30] *Ibíd.*, *III*, 319-321, lám. 187, núm. 173.

[31] *Ibíd.*, *IV*, 486, lám. 332, núm. 323.

[32] *Ibíd.*, *II*, 252, lám. 52, núm. 111.

composición que se repite en un segundo ejemplar de época de Caracalla[33]. En un mosaico de Thysdrus, datado entre los años 240-260, se representa el triunfo de Dioniso en carro tirado por tigresas, con Pan y bacantes a un lado, y en el opuesto Sileno sobre el asno, sátiro con león, y leopardos bebiendo en *kantharos*, y erotes vendimiando[34]. Sileno montado en asno acompaña al carro dionisíaco en un mosaico de la Casa de Aión, de Nea Pafos, fechado en el segundo cuarto del siglo IV[35].

La cabeza del asno es parecida a las de los dos asnos del gran mosaico de la Casa del Asno en Djemila, de finales del siglo IV, o de comienzos del siguiente, o quizás de fecha posterior[36]. En el ángulo superior derecho sobre la cabeza de Sileno y colocada de perfil una ménade toca un cuerno, instrumento poco frecuente en mosaicos báquicos, pero que sí aparece en un sarcófago del tercer cuarto del siglo III, conservado en el Museo del Louvre[37]; también en un segundo ejemplar, fechado entre 210-220, hoy en Woburn Abbey[38], y en un tercero de finales de la dinastía de los Antoninos[39].

Un nimbo rodea la cabeza de Dioniso, como el dios acompañado de fieras del anfiteatro en un mosaico de Thysdrus, Casa de Baco, datado en la segunda mitad del siglo IV[40]; y en un segundo mosaico de Lambaesis[41], con busto de Dioniso nimbado entre las estaciones, fechado a comienzos del siglo III. Dioniso niño nimbado se representa en la citada Casa de Aión de Nea Pafos[42]. En mosaicos hispanos Dioniso no lleva nimbo, ni generalmente tampoco en pavimentos de fuera de la península Ibérica.

---

33 *Ibíd.*, II, 301-302, lám. 180, núm. 161.

34 K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 117, núm. 28; 181-182, lám. 181. M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *op. cit.*, 102, fig. 67a.

35 D. Michaelides, *Cypriot Mosaics*, Nicosia, 1987, 31, lám. XXIV, 31. W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Cypern*, Maguncia, 1985, 26, láms. 2-4.

36 K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 102, 117, lám. 185. M. Blanchard-Lemée, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence, 1975, 98-100, láms. XVIII, XXIII-XXV.

37 F. Matz, *op. cit., II*, 282, Beib. 67.

38 *Ibíd., II*, 239-241, lám. 126, núm. 100.

39 *Ibíd., II*, 251-252, lám. 134, núm. 108.

40 K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 77, 184, lám. 68. M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *op. cit.*, 117, fig. 78b.

41 K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 184, lám. 183.

42 D. Michaelides, *op. cit.*, 35-37, fig. 3, láms. 18-19.

Tres ménades acompañan a Dioniso y Ariadna llevando palmas de victoria. Una Nike con palma se encuentra en el carro junto a Dioniso en un mosaico de Hadrumetum[43], hallado en la llamada Casa de Virgilio, fechado entre los años 200-210. En el citado pavimento de Thysdrus, datado entre los años 240-260, una Nike alada con palma de victoria corona a Dioniso, que marcha junto a ella en carro. En un segundo mosaico de esta misma localidad una Nike con palma al hombro corona a Dioniso, de pie, desnudo y con tirso[44]. Delante tres miembros del cortejo báquico llevan a Sileno borracho para montarle en el asno, que encabeza el grupo.

La imagen de Nike, que participa en los cortejos, fue esculpida también en sarcófagos dionisíacos, llevando en la mano la palma de la victoria, como en un ejemplar de Nápoles[45], fechado entre los años 160 y 170, de época de Marco Aurelio[46] ; otro ejemplar, hoy en Marsella, de comienzos de la época de los Antoninos[47], o el datado a comienzos de los Severos[48], guardado en el Palazzo Rondanini de Roma.

Los pliegues arqueados del manto de Dioniso están tratados a tablas, exactamente como los de Neptuno en un mosaico de Nabeul, Neápolis, Casa de las Ninfas, fechado en el segundo cuarto del siglo IV. El traje transparente también a tablas de Ampelo es idéntico al de Amímone en este mosaico[49].

El carro que transporta a Dioniso en el mosaico de Baños de Valdearados tiene una caja parecida, con los lados laterales alargados y triangulares, y el frente rectangular, a la del mencionado carro de Hadrumetum. Es el mismo del citado sarcófago de tiempos de Marco Aurelio, etc. La caja del carro sigue también el esquema de la representada en un mosaico báquico de Zaragoza, fechado hacia el año 150, donde una Nike acompaña a Dioniso con palma en la mano[50].

---

[43] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, 181-182, lám. 182. M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *op. cit.*, 98-99, fig. 64-65.

[44] *Ibíd.*, 102. N. Jeddi, en M. H. Fantar, *La Mosaïque en Tunisie*, París, 1994, 79-81.

[45] F. Matz, *op. cit., III*, 323-325, lám. 198, núm. 176.

[46] *Ibíd., IV*, 457, lám. 283, núm. 262.

[47] *Ibíd., IV*, 456, lám. 282, núm. 261.

[48] *Ibíd., IV*, 502-505, lám. 290, núm. 385.

[49] M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. y L. Slim, *op. cit.*, 139, fig. 97; J.-P. Darmon, *Nympharum Domus*, Leiden, 1980, 95-98, lám. XLVIII.

[50] A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978, 45-46, láms. 77, 101. D. Fernández Galiano, *Mosaicos romanos del Convento Caesaraugustano*, 42-46.

Las panteras que tiran del carro son similares a las panteras del mosaico báquico de Augusta Emérita[51], dato interesante a la hora de establecer las relaciones e influencias artísticas de los mosaicos de la Meseta con los de la capital de Lusitania, que tuvo un momento de brillantez en el siglo IV.

En la cabeza de Dioniso cuelgan de una varilla dos racimos de uvas. En un mosaico báquico de Complutum, el dios y Sileno, un sátiro y la ménade llevan racimos de uva a ambos lados del rostro[52], como es frecuente.

Del análisis de este mosaico dionisíaco se deduce que el arte musivario en Hispania seguía las grandes corrientes artísticas del momento, y que el tema báquico estuvo tan de moda en Hispania como en cualquier otra región del Imperio[53].

---

[51] R. Etienne, «Mérida capitale du vicariat des Espagnes», *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 1982, 201-207.

[52] D. Fernández Galiano, *Complutum, II. Mosaicos*, Madrid, 1984, 148, fig. 10, láminas LXXI-LXXXIII, LXXXV, LXXXVIII, XCI.

[53] J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris, 1995, 255-262. V. F. Lenzen, *The Triumph of Dionysos on Textiles of Late Antique Egypt*, Berkeley, 1960. D. Parrish, «A mythological theme in the decorations of Late Roman Dining Rooms: Dionysos and his circle», *RA*, 2, 1995, 307-332.

CAPÍTULO V

El mosaico romano en Hispania

Los mosaicos romanos más antiguos de Hispania, fechados a finales de la República Romana, se han encontrado en Carthago Nova, Cástulo (Jaén), Itálica (Sevilla) y en el valle del Duero. Pavimentos de *opus signinum* se han descubierto en la capital de la provincia Tarraconense, en Tarraco, en Baetulo, en Sagunto y en Andión (Navarra). Están fabricados en blanco y negro. A veces llevan inscripciones. Los *lithostrata, crustae* y *opera signina* con motivos decorativos o con inscripciones hallados en el puerto de Emporiae se fechan en la segunda mitad del siglo I. En estos años se datan también grandes emblemas confeccionados en blanco y negro, decorados con motivos geométricos, descubiertos en las casas de esta ciudad. Son importados los emblemas fabricados en *vermiculatum* polícromo. Son cinco; uno de ellos se decoró con peces grandes y un gato matando a un faisán en los escalones de una despensa; un segundo tiene una máscara cómica, colocada sobre peana prismática; un tercero una perdiz sacando un collar de un joyero.

El más famoso de los mosaicos ampuritanos representa el sacrificio de Ifigenia. De gran calidad artística es igualmente un mosaico ampuritano de la lucha de un calamar con una langosta.

EL MOSAICO EN BLANCO Y NEGRO

Durante los dos primeros siglos imperiales predominó en Hispania el mosaico en blanco y negro, siguiendo modelos de Italia, con la que las provincias hispanas mantenían unas relaciones comerciales inten-

sas. Estas relaciones motivaron que el gusto itálico arraigara más en Hispania que en otras provincias del Imperio Romano.

Se documentan mosaicos geométricos y ornamentales en blanco y negro hasta comienzos del siglo III, en la región comprendida entre Barcino y Sagunto. Probablemente trabajaban talleres ambulantes.

En algunos ejemplares hay una ligera policromía. Buen ejemplar de esta técnica artística es el mosaico de Valencia con cabeza de Medusa. El mosaico de Sagunto, datado en el siglo II de Dirce, es el primer mosaico con tema mitológico en el *conventus* tarraconense. La misma composición en blanco y negro se repite en un mosaico de Écija, en la Bética, ya del Bajo Imperio.

Casi todos los mosaicos de la llamada Casa del Mitreo, en la capital de la Lusitania, Emérita Augusta, están fabricados en blanco y negro, pero ya se introducen algunas tonalidades de color en los cántaros y en los delfines.

Este mismo fenómeno reaparece en el mosaico de peces descubierto en la plaza de la Corredera de Córdoba, capital de la Bética. Este mismo hecho se documenta en el mosaico adornado con la cabeza de Medusa de Carmona, en la Bética, en el firmado por Seleucus de Mérida y en el de Neptuno de Itálica, con Neptuno marchando sobre las olas en un carro tirado por un hipocampo, entre peces y monstruos marinos, con orla decorada con las luchas de los pigmeos y de grullas. El número de mosaicos en blanco y negro es bajo en la musivaria hispana.

Mosaico polícromo

Esta composición se inspira en una o varias alfombras superpuestas o yuxtapuestas. También reflejan los casetones o las lunetas de los techos. El mosaico polícromo rompe, mediante el color, el efecto plano que producen en el observador los pavimentos en blanco y negro. Los temas en los motivos ornamentales y en las composiciones son variados.

Se emplea con mucha frecuencia el uso de peltas, estrellas, rosetas, nudos de Salomón, cruces de Malta, florones, roleos, guirnaldas, etc. Muchos mosaicos van decorados con círculos y octógonos, dentro de los cuales el musivario colocó pequeños cuadros figurados, bustos o figuras, relacionadas entre sí. Las composiciones decorativas están sacadas, con gran frecuencia, de la mitología. Igualmente se representan, muy frecuentemente, las cuatro estaciones. Incluso están presentes

muchas figuras, como máscaras y caramillos, el tirso báquico y el pandero, y la lira, que poseen un carácter mitológico. Los mosaicos de peces, generalmente, se vinculan a Neptuno o a Océano, y los pájaros, como en un pavimento de Itálica, a Orfeo.

Un carácter astrológico tiene el mosaico decorado con los planetas y los días de la semana hallado en Itálica. En cambio, un pavimento de Hellín está adornado con las estaciones y los meses del año.

En la provincia Tarraconense se desarrolló mucho el uso del mosaico polícromo, contemporáneo del pavimento en blanco y negro, cuyo uso no desapareció, como lo prueban mosaicos descubiertos en Tarraco y en Barcino.

Se ha supuesto que al mismo taller de musivarios o artesanos pertenecen, muy posiblemente, el mosaico de las Tres Gracias de Barcino, tema mitológico muy corriente en pavimentos de Oriente, pero raro en Occidente, y quizá los mosaicos ornamentales de Altafulla. Esta identidad entre estos mosaicos se ha deducido de los motivos ornamentales poco usados, como los rellenos de rosetas, muy escasos en Occidente, únicos en Hispania, y numerosos en mosaicos del Oriente.

El uso de la policromía fue frecuente en mosaicos ornamentales muchos de los cuales han sido hallados en la provincia Tarraconense (Ocata, Pared Delgada, Altafulla, etc.) y carecen de figuras. Estos mosaicos se datan a comienzos del siglo III.

En una misma ciudad trabajaban varios talleres. El taller de Itálica que hizo la Casa del Planetario trabajó también en la Casa del Laberinto. Su estilo se propagó por el *conventus* hispalense, durante toda la segunda mitad del siglo II, como lo prueba el mosaico de Itálica con los amores de los dioses. La figura central, que muy posiblemente es Polifemo, está rodeada de cuadros en los que se encuentran Ganímedes, Leda, Europa, Apolo y Dafne, el Nilo, Calixto, Dánae y los bustos de las cuatro estaciones.

Se ha supuesto que el estilo de estos mosaicos es más oriental que itálico, llegado a Hispania a través del África Proconsular. Este influjo oriental queda bien manifiesto en el citado pavimento italicense de los dioses, los planetas y los días de la semana. Así como en el también italicense del *Nacimiento de Venus*.

Abundan, pues, las representaciones de los dioses. Los dos mosaicos polícromos de mayor calidad artística son el *Cosmogónico* de Mérida y el de *Polifemo y Galatea* de Córdoba.

El primero representa una cosmogonía mitraica, con personificaciones del cielo, de la tierra y del mar; Saeculum, Caelum, Chaos, el Polo, el trueno, los vientos y las nubes, Oriente, el monte de la nieve,

la naturaleza, la eternidad, las estaciones, los carros del sol y de la luna, el Océano, los ríos, el Nilo, el Éufrates, el Ponto, el puerto y el faro de Alejandría, la navegación y la abundancia. El aparecido en la Casa del Mitreo muy probablemente es obra de un artista oriental, que se ha supuesto que procede de Alejandría. El estilo de figuras es típico de la época de los Antoninos. Es el mosaico de más calidad artística de los hallados en Hispania, no sólo por la alta ejecución de las figuras, sino por la calidad del material empleado, como teselas de vidrio dentro de láminas de oro. La cosmogonía mitraica se encuentra debajo de un arco de medio punto. Las esquinas están decoradas con hojas de acanto. El paralelo para esta cosmogonía mitraica se ha buscado en el mural o en el techo de las termas descritas por Juan de Gaza, de fecha no precisada, de Antioquía o de Gaza. También se han señalado en la temática paralelos con un mosaico de Cahba-Philippolis, en Siria, datado en la segunda mitad del siglo III, en el que están presentes ya los frutos, Georgia, la agricultura, Triptolemo y en el registro superior dos *putti*, los cuatro vientos, el Notus, el Eurus, el Zephyrus y el Boreas. A este mosaico se ha dado una interpretación neoplatónica de la época de Plotino, relativa al tiempo absoluto, Aión, y al tiempo relativo, Cronos.

El mosaico de *Polifemo y Galatea* de Córdoba se fecha en torno al año 200. Sigue un modelo pictórico de finales del helenismo.

Conímbriga, en Portugal, ha proporcionado mosaicos polícromos de gran calidad, decorados con temas mitológicos, como los de *Perseo y la Medusa*, de época severiana; de *Acteón*, mito que se repite en la villa teodosiana de Carranque (Toledo). A finales del siglo III se fecha el mosaico de Ameixoal (Portugal), con Ulises y las sirenas, mito muy del gusto de los musivarios africanos.

A la época severiana pertenecen los dos mosaicos hispanos decorados con los trabajos de Hércules, aparecidos en Cártama (Málaga) y en Liria (Valencia). El primero es de gran originalidad ya que la escena se desarrolla en el Hades, en compañía de seres mitológicos ligados a las ideas de ultratumba, como Cerbero, Gerión, Arquelao, el Jardín de las Hespérides y el propio Hércules, integrado en el cortejo de Dioniso, como en la Torre de Palma.

A partir del siglo III se generalizan los grandes mosaicos polícromos de temas mitológicos entre los que destacan los pavimentos decorados con la pompa triunfal de Dioniso llevado en una carroza tirada por tigres acompañado de su amada Ariadna y seguido por un cortejo dionisíaco integrado por sátiros y bacantes, y por Pan, como en un mosaico de Ena, Zaragoza, y en el de Torre de Palma en Portugal. Con menos participantes en mosaicos de Cabra, Écija, Tarraco e Itálica.

En época constantiniana se ponen de moda los mosaicos con cacerías y espectáculos. El más famoso es el que decora el anfiteatro de Centcelles, Tarragona, con cacería de ciervos con la red, posible tumba del hijo de Constantino y fechado en torno a la mitad del siglo IV. También son dignos de recordar, ya en el siglo IV, los mosaicos circenses de Barcelona y de Gerona y los cuadros con aurigas vencedores de Mérida. Dos de ellos se encuentran en un emblema dionisíaco, que prueba la vinculación de Dioniso con los juegos del circo y del anfiteatro.

El mosaico de más calidad de los hallados en Hispania con escena de cacería es el hallado en la villa de las Tiendas, en Badajoz, en el que un cazador alancea a un jabalí. Podría tratarse del mito de Adonis. Probablemente el cazador representa al dueño de la casa, al igual que el descubierto en la villa del Ramallete, en Navarra, de nombre Dulcitius. En un segundo mosaico de Mérida, el cazador, de nombre Marianus, se halla de pie, junto a su caballo, de nombre *Pafius,* próximos a una cierva ya caída.

Hispania durante el Bajo Imperio se cubrió de villas decoradas con espléndidos mosaicos, muchos de ellos de tema geométrico y otros decorados con escenas mitológicas de Teseo y el Minotauro, que adornan mosaicos de Torre de Palma. En fecha anterior, siglo II, en blanco y negro, se documenta ya en Pamplona y en Córdoba. Un *unicum* entre los mosaicos hispanos es el perdido pavimento de Osuna, en la Bética, con el mito de Arquelao rodeado de sirenas y de ninfas.

Un mito que alcanzó una gran aceptación entre los musivarios hispanos en el Bajo Imperio es el de Orfeo entre las fieras, con ejemplares en Caesaraugusta (Zaragoza), Santa María de los Barros y El Pesquero (Badajoz), Arneiro y Martín Gil (Portugal), y en Mérida.

Orfeo estaba ya documentado en pavimentos del siglo II en Itálica y del siglo III en Mérida.

En época de Teodosio I, poco antes de las invasiones bárbaras que asolaron España entre los años 409-412, algunas villas se adornaron con espléndidos mosaicos, como los de La Olmeda (Palencia), con la leyenda de Aquiles en Skiros, acompañada de una espléndida galería de retratos.

La villa de La Melena (Zaragoza) ha proporcionado un conjunto de mosaicos de la más alta calidad artística. El principal representa las bodas de Cadmo y Harmonía, acompañados de los dioses olímpicos. En cuadros que rodean la escena central, se encuentran Antíope y sus hijos, la coronación de Antíope por éstos y Antíope, Dirce e Ismeno.

La villa de Carranque ha dado espléndidos mosaicos de un estilo muy original y refinado. Los mitos representados son los de Hylas y las ninfas, Venus y Adonis, Aquiles y Briseda, leyenda que se repite en el mosaico de Mérida con los siete sabios de Grecia, baño de Diana, Píramo metamorfoseándose en morera, mientras Tisbe huye de la leona y caballo asediando a Amímone.

Algunos mosaicos del Bajo Imperio son obra, muy probablemente, de artesanos procedentes del Oriente, pues llevan letreros en griego, como el de tema homérico hallado en Cabezón del Pisuerga (Valladolíz) y el citado de los siete sabios de Grecia de Mérida. Se ha señalado en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio un fuerte influjo africano; en otros predomina el de Oriente.

Uno de los mosaicos más originales de todos los aparecidos en Hispania y en todo el Imperio se halla en una villa de Fuente Álamo, en Puente Genil (Córdoba), y está fechado en el siglo IV. Va decorado con la lucha de los pigmeos y las grullas, con letreros sobre los personajes. Otro pavimento está decorado con figuras del Nilo, de un hipopótamo y de una zancuda. El estilo de las figuras es muy simple y el color oscuro. El tema está sacado de la comedia popular.

Al final de la Antigüedad, al igual que en otras regiones periféricas del Imperio, se detecta la descomposición de las formas artísticas clásicas, como en el mosaico dionisíaco de Alcalá de Henares; en el del taller de Annius Bonnius de Mérida, también dionisíaco, ya bajo el impacto del arte oriental, datado en torno al 400; en el de Santisteban del Puerto (Jaén), con mito dionisíaco y con la lucha entre Apolo y Marsias, y en el de Estada (Zaragoza), con verso de Virgilio. Estos dos últimos son de un gran barbarismo en su estilo.

Bibliografía

Barral i Altet, X., *Les mosaïques romaines et médievales de la regio laietana*, Barcelona, 1978.

Blanco, A., *Mosaicos romanos de Itálica (I)*, Madrid, 1978.

— *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978.

Blázquez, J. M., *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid, 1981.

— *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia. Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca*, Madrid, 1982.

— *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia*, Madrid, 1982.

— *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993.

— *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad,* Madrid, 2000. La mitad del libro son trabajos de mosaicos.
— LÓPEZ MONTEAGUDO, G., MAÑANES, T. y FERNÁNDEZ OCHOA, C., *Mosaicos romanos de León y Asturias,* Madrid, 1993.
— LÓPEZ MONTEAGUDO, G., NEIRA, M. L. y SAN NICOLÁS, M. P., *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete,* Madrid, 1989.
— LÓPEZ MONTEAGUDO, G., NEIRA, M. L. y SAN NICOLÁS, M. P., *Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional,* Madrid, 1989.
— y MEZQUÍRIZ, M. A. (con la colaboración de M. L. Neira y M. Nieto), *Mosaicos romanos de Navarra,* Madrid, 1985.
— y ORTEGO, T., *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid, 1983.
FERNÁNDEZ GALIANO, D., *Mosaicos romanos del convento Cesaraugustano,* Zaragoza, 1987.
GUARDIA, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania,* Barcelona, 1992.
LANCHA, J., *Mosaïque et culture dans l'Occident Romain,* Roma, 1997.
LÓPEZ MONTEAGUDO, G., NAVARRO SAÉZ, R. y PALOL, P. de, *Mosaicos romanos de Burgos,* Madrid, 1998.
NEIRA, M. L. y MAÑANES, T., *Mosaicos romanos de Valladolid,* Madrid, 1998.

CAPÍTULO VI

Recientes hallazgos de mosaicos romanos figurados en Hispania

Queremos dar a conocer los últimos hallazgos de mosaicos romanos en Hispania a partir de 1988. El gran número de pavimentos descubiertos en estos últimos siete años, algunos en fecha anterior pero publicados con posterioridad a 1987, nos ha obligado no sólo a prescindir de los mosaicos con decoración geométrica y floral, sino también a hacer una selección dentro de las escenas figuradas y a realizar por el momento un estudio de las mismas que de ningún modo pretende ser exhaustivo.

Como es lógico, en los hallazgos que se presentan hay una gran variedad de temas, de estilos y de fechas, pero entre todos ellos existe un predominio de escenas báquicas con una iconografía muy novedosa respecto a lo ya conocido en la musivaria hispano-romana. Siguen varios mosaicos de tema marino, entre los que destacan dos nuevas representaciones de Océano, así como varias figuras alegóricas identificables algunas con las estaciones. Se repiten temas mitológicos pero tratados con una nueva iconografía, como el rapto de Europa, la *toilette* de Pegaso o Glauco y Diomedes, constituyendo el de Príapo un *unicum* en la musivaria hispana de época romana. Otro tanto puede decirse de las escenas de caza, de circo y de anfiteatro, habiendo proporcionado los recientes hallazgos una escena de lucha atlética prácticamente desconocida en la musivaria hispano-romana.

Fuente Álamo (Córdoba)

La villa romana de Fuente Álamo, perteneciente al *conventus astigitanus*, está situada a 3 km al NE de Puente Genil (provincia de Córdoba). Las excavaciones realizadas en la zona hasta el momento actual revelan que la villa fue construida en el siglo IV, abandonándose a causa de las invasiones germánicas, a principios del V. Se constatan dos edificaciones utilitarias erigidas con independencia dentro de la villa, las cuales están emplazadas a un lado y a otro de un arroyo[1]. Corresponde al tipo denominado «villa de planta diseminada», tan difundido en las regiones nórdicas y con varios ejemplos hispanos[2], entre los que hay que destacar la villa de Navatejera en la provincia de León y la villa de El Val (Alcalá de Henares), de reciente excavación.

En 1982 se llevó a cabo la primera campaña de excavación de urgencia en la margen izquierda del arroyo, con objeto de levantar un mosaico que pavimentaba una habitación cruciforme de 6 × 6 m, compuesta por un espacio cuadrangular de 3 × 3 m, a cuyos lados se adosaron cuatro ábsides semicirculares. Este mosaico, que fue debidamente publicado por la Casa de Velázquez de Madrid en 1987, por lo que no insistimos demasiado sobre él, contiene una escenografía a modo de *comic* ambientado en un fondo paisajista de las orillas del Nilo. En el cuadro central se representa la figura del río Nilo recostada junto a un hipopótamo, un cocodrilo y dos zancudas que picotean en el suelo. En el primer ábside aparecen un pigmeo caído atacado por una grulla, otro pigmeo que acude en su ayuda y una mujer anciana. En el segundo ábside se representa a dos pigmeos entre dos palmeras que se llevan el cadáver de una grulla. De la decoración del tercero se conserva sólo una inscripción y el cuarto ábside está totalmente destruido[3].

El tema de los pigmeos y las grullas se documenta en varios pavimentos hispanos del siglo II d.C., adornando la orla del mosaico emeritense de Seleucus y Anthus, la de Neptuno de Itálica y en el pavimento de la exedra del mismo lugar[4]. En las escenas del mosaico cor-

---

[1] López Palomo (1978), 363-372; (1985), 105-115.

[2] Fernández Castro (1982), 61-69.

[3] Daviault *et al.* (1987), *pássim;* Gómez Pallarés (1989), 105-116.

[4] A. Blanco, *CMRE* I (1978), núm. 9, láms. 12, 18-19; A. Blanco y J. M. Luzón (1974), 41-50, láms. III-IV y XII-XXI.

dobés se aprecia una unidad temática de influencia africana estudiada por L. Foucher[5]: su originalidad radica en que las aventuras de los personajes se yuxtaponen en escenas separadas y además acompañadas de un diálogo en relación con un manuscrito ilustrado de la comedia latina de los siglos III-IV.

En 1985 se prosigue la excavación de la villa en la margen derecha del arroyo, detectándose varias estancias organizadas conforme a un bloque rectangular y pavimentadas con mosaicos geométricos y figurados, uno de los cuales, dividido en tres paneles con el tema de la *toilette* de Pegaso, las tres gracias, ménade y sátiro, fue dado a conocer por nosotros en el 5th International Colloquium on Ancient Mosaics celebrado en Bath en 1987[6]. Este mosaico se localiza en el sector occidental del bloque, donde pavimenta un patio abierto situado a la entrada del *oecus,* con el que se comunica mediante cinco escalones. La zona rectangular del *oecus* presenta un gran mosaico báquico[7], que viene a reforzar la asociación de temas dionisíacos y las tres gracias ya detectada en el pavimento anterior, relación que también se documenta en un mosaico de Lixus y en otro de Vinon[8].

El mosaico dionisíaco del *oecus* mide 5,10 × 4,75 m y va enmarcado por una orla de espirales y una greca de esvásticas con vuelta simple y cuadrados encajados. La superficie musiva se halla dividida en dos paneles rectangulares superpuestos, composición comparable a la que presenta el mosaico también dionisíaco de Baños de Valdearados (Burgos)[9].

En el panel inferior, de 2,90 × 1,07 m, se representa con gran realismo la lucha victoriosa del dios y las ménades sobre los indios. En la parte central el dios y un sátiro se ensañan con un indio caído que trata de defenderse con los brazos. Dioniso, del que sólo se conserva la parte superior del cuerpo, aparece desnudo y coronado de pámpanos, mientras que el sátiro ostenta una *nebris* flotando sobre el hombro; el grupo de la derecha está integrado por tres personajes: un indio caído en el suelo, apoyado con el brazo izquierdo sobre el escudo oblongo y junto a él su espada corta triangular, es atacado por una leona que le muerde en el abdomen y le saca las vísceras, tiene el pelo erizado por

---

[5] (1965b), 137-145.

[6] G. López Monteagudo *et al.* (1988), 788-795; J. M. Blázquez *et al.* (1993), 271-275, figs. 36-38.

[7] M. P. San Nicolás Pedraz (1994b), 1289-1304.

[8] Euzennat (1966), 479-480; Lavagne (1994), 238-248.

[9] J. L. Argente (1979), 46 y sigs., lám. IV, 2; J. M. Blázquez (1982), 407-423.

el terror; mientras, otro indio armado de espada y un escudo oblongo con umbo central intenta defender a su compañero del ataque de una ménade, que empuña una espada o una antorcha. En la parte izquierda del panel se ha representado otro grupo integrado por una ménade, de la que sólo se conserva la parte superior de la figura, que con la espada o la antorcha ataca a otro indio caído que se protege con el escudo sobre la cabeza.

La lucha de Dioniso contra los indios, ampliamente comentada por Nono *(Dionys.*, 13-24; 26-40) y anteriormente por Luciano *(Bacch.*, 2), en cuya obra aparece resumida, es poco usual en la escenografía de la musivaria romana. Sólo se conocen otras dos representaciones de la lucha con los indios, una en un mosaico de Tusculum, datado no antes del siglo III, con una composición muy semejante a la del pavimento hispano por aparecer el momento crucial de la lucha, con Dioniso y ménade ensañándose con un indio que intenta protegerse con su escudo[10]; y la otra en un mosaico de Amiens, fechado a finales del siglo II o comienzos del III, en donde parece estar indicado el final del combate, con ménade ya conduciendo a un indio con las manos atadas a la espalda[11]. El origen de estas representaciones parece estar en pinturas de época helenística, como las que decoraban el templo de Dioniso en Lesbos según la descripción de Longo (4, 3). El precedente más inmediato para las escenas musivarias se encuentra en la cerámica aretina y en los sarcófagos del siglo II, perdurando la iconografía del combate en el arte bizantino en dos píxides de marfil del siglo VI[12].

En el panel superior de 3,22 × 1,43 m, se representa el *Triunfo de Dioniso*, tema ampliamente tratado en las fuentes literarias (Prop., 3, 17, 21-22; Virg., *egl.*, 5, 29; *Aen.*, 6,804-805: Ovid., *Ars*, 1, 549-550; Sil. It., 17, 645-648, Luc., *Bacch.*, 1; Nono, *Dionys.*, 40 y sigs.) y en el arte romano, sobre todo en los sarcófagos y en la musivaria de Hispania y del Norte de África con una amplia cronología[13]. Sobre un fondo de *tessellas* blancas dispuestas en imbricaciones de escamas, se ha figurado el cortejo báquico acompañando al dios. Dioniso aparece recostado en el carro de caja curva y rueda de seis radios, tirado por dos tigresas que avanzan de perfil hacia la derecha, con la cabeza agachada, en la mis-

---

10 Donderer (1983), 125, lám. LXXV, 1.

11 H Stern, *RGMG* I, 1, París (1957), 61-62, láms. XXXI, 1 y XXXII.

12 M. P. San Nicolás Pedraz (1997), págs. 403-418.

13 D. Fernández Galiano (1984a), 97-120; *LIMC*, III, 415-531, 540-566; IV, 908-923.

ma actitud que se encuentra en los mosaicos de Torre de Palma, Liédena, Thysdrus y Tréveris; va semidesnudo, con manto que le cubre las piernas y coronado de pámpanos; con la mano derecha sujeta el manto sobre la espalda, mientras que con la izquierda ase las riendas. La iconografía de Dioniso solo dentro del carro, habitual en los mosaicos norteafricanos y también en los de Ostia, Nea Pafos, Tréveris y Antioquía, sin embargo es poco frecuente en los ejemplares hispanos, en donde únicamente se encuentra en los pavimentos del Olivar del Centeno (véase *infra)* y Tarragona. Detrás del carro, se ha representado una figura femenina, que posiblemente puede identificarse con Ariadna, ataviada con túnica corta ceñida a la cintura y sosteniendo un velo con la mano izquierda; se toca con el peinado piramidal típico del siglo IV. La figura de Ariadna no es muy habitual en el cortejo, se la encuentra acompañando al dios dentro del carro en los mosaicos hispanos de Écija y Cabra, así como en los africanos de Oran y Sabratha; y fuera del carro, como en Fuente Álamo, en el pavimento de Antioquía, quizás con intención de resaltar el triunfo del dios. A la izquierda del carro y caminando junto a él se conserva parte de una ménade, ocupando el mismo lugar que en los mosaicos de Caesaraugusta, Torre Albarragena y Sousse. Abriendo el cortejo báquico se ha representado a Sileno montado sobre el asno, tal como aparece citado en las fuentes (Ovid., *Ars,* 1, 543-547; *Met.,* 4, 26-27; *Fast.,* 1, 399; Luc., *deor concil.,* 4; *Bacch.,* 4), conducido por un sátiro joven y acompañado por una ménade con velo flotante sobre la cabeza. Sileno sobre asno se representa en otros mosaicos hispanos procedentes de Conímbriga, Itálica, Emérita y Liédena[14]. En el centro de la comitiva, la figura de Pan, que tira del carro, aparece danzando con *pedum* en la mano izquierda, como es frecuente en otros mosaicos dionisíacos.

Los dos registros de este pavimento forman una secuencia temática y cronológica en relación con la historia de Dioniso, como son la lucha con los indios y la victoria del dios, aludiendo al carácter civilizador y cosmocrático de Dioniso. Según R. Turcan, Dioniso es cantado por los poetas griegos como el *Cosmokrator* que dispensa a la *oikoumené* la vida civilizada: y esa figura helenística del héroe colonizador, vencedor de las fuerzas brutas y desordenadas del mal, aureolado del prestigio reconocido en la *virtus* del civilizador, es retomada en época romana con gran éxito, hasta el punto de que, para la misma figura de Sileno, se adopta el tipo socrático de hombre maduro, imagen de la sa-

[14] G. López Monteagudo (1990), 227, con todos los paralelos hispanos.

biduría y del equilibrio interior, con torso desnudo, manto blanco, frente despejada, barba abundante y bastón de filósofo, como personificación de la cultura filosófica en su calidad de pedagogo de Dionisos[15].

Los materiales arqueológicos proporcionan a todo el conjunto de la villa una situación cronológica en el siglo IV.

VALENCIA DE ALCÁNTARA (CÁCERES)

Otros mosaicos con la representación del triunfo de Dioniso se han descubierto recientemente en Hispania. Uno de ellos ya fue dado a conocer por nosotros en 1987 en el Congreso de Bath, aunque parcialmente, ya que no había sido excavado en su totalidad. Nos referimos al pavimento hallado en 1986 en la finca Torre Albarragena, término de Valencia de Alcántara (provincia de Cáceres)[16]. La excavación posterior ha permitido conocer la extensión total del pavimento, que mide 11,5 × 9 m, y poco más de la escena figurada, ya que el mosaico se halla muy deteriorado. De él, sólo se conserva la parte inferior con el carro tirado por dos tigresas, que avanzan hacia la derecha como es habitual, conducido por Pan: al fondo una ménade danzando con un crótalo o un pandero; sobre el carro se ha representado al dios, del que sólo se conservan parte de la mano izquierda sujetando las riendas y el extremo flotante de su clámide; junto a él, la figura de la Victoria con túnica ceñida a la cintura y representada de forma alegórica a juzgar por su escaso tamaño, como ocurre entre otros en el mosaico de Olinto. En la caja del carro se aprecia una decoración pintada o esculpida, como es habitual en algunos mosaicos —recuérdense por ejemplo los triunfos norteafricanos de El Djem, Setif y Cherchel y los hispanos de Torre de Palma, Valdearados, Liédena y Tarraco— y sobre todo en los sarcófagos dionisíacos[17]. La composición presenta grandes analogías con los triunfos de Zaragoza, de El Djem y de Sousse. La amplia superficie del mosaico en relación con la parte figurada conservada hace suponer la existencia de otro panel complementario, como ocurre en los pavimentos hispanos de Fuente Álamo y Baños de Valdearados. Estilísticamente la cronología del mosaico lusitano no debe de sobrepasar el siglo III.

---

[15] R. Turcan (1966), 441-472, Canivet y Darmon (1989), *pássim*.

[16] J. M. Blázquez *et al.* (1993), 284-285, fig. 46: González Cordero *et al.* (1990), 317 y sigs.; Alvarado Gonzalo (1991), 403-415.

[17] R. Turcan (1966).

MILLANES DE LA MATA (CÁCERES)

Las excavaciones de urgencia llevadas a cabo, en 1990, en el lugar denominado «El Olivar del Centeno» (Millanes de la Mata, provincia de Cáceres) pusieron al descubierto dos habitaciones y un pasillo, pavimentados con *opus tessellatum*[18].

El mosaico del triunfo báquico que fue dado a conocer por M. C. García-Hoz en el VI Congreso Internacional sobre Mosaico Antiguo, celebrado en Palencia-Mérida en 1990, pavimentaba la habitación núm. 1 de la villa con una extensión de 97 m^2. La superficie del mosaico presenta una composición de casetones hexagonales decorados con círculos, cuadrados y nudos de Salomón. El emblema, de forma rectangular, ocupa una posición descentrada dentro del campo musivo. Va enmarcado por siete cenefas de tipo geométrico: orla decorada con círculos y losanges, rellenos de flores bipétalas y cuatripétalas; sogueado múltiple en negro; ribete denticulado polícromo; meandro con codos cuadrados; sogueado sencillo; línea de arcos; y guiloche con centro recto y ojales. La escena figurada representa un triunfo báquico y, aunque el deterioro afecta a grandes zonas del cuadro, de forma que parte de las figuras se han perdido, sin embargo ofrece enorme interés por las inscripciones que la acompañan. Comenzando por la derecha el cortejo lo abre un personaje calvo y barbudo, identificado con Sileno; va vestido con larga túnica, que deja al descubierto el hombro izquierdo, y sostiene una crátera con ambas manos. Le sigue una ménade danzante, con diadema de perlas y fíbulas circulares en la cintura y en el pecho, que sujetan la amplia túnica con mangas. A continuación viene el carro tirado por dos tigres, el primero mirando al frente y con las fauces abiertas, a los que sujeta por las riendas el personaje sobre el carro de caja triangular, del que sólo se conserva parte de la túnica, identificado con Dioniso. Sobre la rueda de seis radios aparece una figura femenina, de la que únicamente queda la parte inferior, identificada con la Victoria; pero también podría tratarse de Ariadna, como ocurre en Fuente Álamo. Todo el fondo va decorado con motivos vegetales, entre los cuales destaca en la parte superior un racimo de uvas. En el ángulo superior derecho se conserva la siguiente inscripción en dos líneas de teselas negras: «(R)ESCI(A) SELENVS *(hedera)* /

[18] M. C. García-Hoz *et al.* (1991), 387-402.

(EX) OFICINA VALERIANI *(hedera)*.» M. C. García-Hoz cree que la primera línea hace referencia a los nombres de los propietarios, que estarían retratados en los personajes de la ménade y Sileno, figurados como espectadores de la escena. La figura estante de Dioniso, vestido con túnica hasta los pies, aparece en otros triunfos hispanos: Caesaraugusta, de época de los Antoninos; Écija, de finales del siglo II; Cabra, fechado en el siglo III; y Tarraco, de época bajo-imperial, siendo usual en los pavimentos africanos. Esta iconografía afeminada del dios responde a la descripción de las fuentes antiguas (Paus., 5, 19, 6., Athen., 5, 200; Nono, *Dionys.*, 20, 229-230) y perdura de manera especial en los textiles[19]. La vestimenta de la ménade, propia del Bajo Imperio, ayuda a fechar el mosaico en esa época.

La habitación núm. 2, con una superficie de 16,5 m², estaba pavimentada con un mosaico de tipo geométrico. Dos líneas de sogueado simple enmarcan una franja de 80 cm de ancho, en la que alternan esvásticas y nudos de guiloches que, en una ocasión, son sustituidos por un nudo de Salomón de variante recta. En el espacio central se han colocado tres casetones cuadrangulares sobre la punta, dos de ellos delimitados por un cable sencillo y el otro formado por la intersección de dos cuadrados, uno de sogueado simple y el otro de meandro de codo cuadrado, que determinan un octógono[20]. Los tres encierran en su interior bustos femeninos —el último dentro de una corona de laurel— típicos del Bajo Imperio, tocados con moño en lo alto de la cabeza, pendientes en las orejas y túnicas sujetas con broche circular a la cintura y fíbulas anulares en los hombros, igual que la ménade del triunfo báquico. García-Hoz piensa que se trata de una galería de retratos de las mujeres de la casa, presidido por el de la dueña dentro de la corona de laurel, que ostenta más lujo y esmerada elaboración; retratos que debían de tener sus correspondientes masculinos en otra de las habitaciones, documentándose ambos en la orla del mosaico palentino de Aquiles de Pedrosa de la Vega[21]. Los medallones con bustos frontales, inmóviles y de grandes ojos son típicos en los mosaicos del Bajo Imperio, interpretándose unas veces como retratos y otras como alegorías[22].

---

19 K. M. D. Dunbabin (1971), 52-53, nota 5; Lenzen (1960), 1-2.

20 Composición muy frecuente en la musivaria romana con una amplia cronología, desde el siglo I al V, cfr. J. M. Blázquez *et al. CMRE* VIII (1989), 55-56, con todos los paralelos fuera y dentro de Hispania.

21 J. Lancha (1989), 169-180.

22 J. M. Blázquez (1997), 471-487; G. López Monteagudo (1997), 335-361.



Millanes de la Mata, Escena de caza. Foto: G. López Monteagudo.

Con posterioridad a estos hallazgos se localizó otro pavimento polícromo, procedente del peristilo de la villa, que actualmente se halla expuesto en el Museo Provincial de Cáceres[23]. El campo del mosaico, que ocupa una superficie de 35 m^2, ostenta en el lado sur una banda de roleos, seguida de otra de semicírculos entrelazados, que también aparece en el lado norte. Una composición ortogonal formada por círculos y cuadrados tangentes por el vértice que determinan bobinas, conteniendo los círculos nudos de Salomón y flores cuatripétalas, mientras que los cuadrados van decorados con nudos de guiloche, delimita el emblema central con la escena figurada. De forma prácticamente cuadrada, ya que mide 2,00 m de alto × 1,84 m de ancho, y enmarcado por una orla de soguecado sencillo, en él se desarrolla una movida escena de cacería de jabalí por dos cazadores a caballo acompañados de dos perros, sobre un fondo blanco. Los jinetes, colocados en un segundo plano en posición heráldica, visten túnica corta, calzan borceguíes altos *(fasciae crurales)* y van armados de venablos, dos de los cuales ya han sido lanzados y clavados sobre el jabalí, situado en primer plano junto a los perros, como indica la posición alzada del brazo derecho de los cazadores. En uno de ellos se aprecia sobre el pecho la cinta transversal del carcaj. La ausencia de paisaje y de sombras no resta realismo a la escena, en la que, por otra parte, se ha buscado una sensación de perspectiva en la colocación y aparente desproporción de las figuras que componen los dos grupos: en primer plano, se ha representado al jabalí acosado por los dos perros, en un tamaño mayor que los jinetes del segundo plano, cuya posición recuerda muy de cerca al grupo de la caza a caballo del pavimento con escenas rurales de la Casa de los Laberii en Oudna, datado en la segunda mitad del siglo II[24]; y ya en Hispania se documenta la misma posición antitética, en este caso jinete y ciervo, en uno de los grupos que conforman la *Gran caza* de Pedrosa de la Vega, datada a fines del siglo IV. El resto de la escena no es extraño a la iconografía musivaria hispánica de época bajo-imperial: cazadores a pie clavando sus venablos en un jabalí, auxiliados por perros, se documentan en los mosaicos de Carranque, Pedrosa de la Vega, Cardeñajimeno y Mérida, en los dos últimos sin perros; cazadores a ca-

[23] El mosaico fue dado a conocer por su descubridora, M. C. García-Hoz, en una ponencia, titulada «Los mosaicos de la villa romana del "Olivar del Centeno" (Millanes de la Mata, Cáceres): un repertorio bajoimperial», presentada al Colloque International «Le Temps dans les mosaïques d'Hispanie: iconographie, modes d'association, contexte historique et architectural» (Lyon, 1993).

[24] K. M. D. Dunbabin (1978), 51, 112, 265, pl. 101; M. Ennaïfer (1983), 817-858.

ballo blandiendo lanzas y con la mano derecha levantada son un tema que se repite en los pavimentos de El Ramalete, Campo de Villavidel, Cardeñajimeno y Centcelles, así como en una pintura de Mérida. Los prototipos para estas escenas se encuentran en el arte helenístico y son una trasposición, en el primer caso, del mito de Meleagro a un contexto donde el tema pierde su carácter mítico para convertirse en una de las actividades del propietario: los modelos para los cazadores a caballo, hay que buscarlos en las pinturas de la tumba de Filipo y en el *emblema* de Palermo, obras ambas de la segunda mitad del siglo IV a.C. Pero el mosaico lusitano presenta, junto a los elementos clásicos, algunas de las características de los pavimentos de fines del siglo IV d.C. conducentes a las abstraciones posteriores de fines del V y del VI, como son el fondo plano y la posición heráldica de las figuras[25].

Los materiales recogidos en el nivel de destrucción y sobre los pavimentos (capas II y III) proporcionan unas fechas de los siglos III-IV, cronología que coincide con las características estilísticas e iconográficas de los mosaicos.

ÉCIJA (SEVILLA)

En Écija (Sevilla), las excavaciones de urgencia que se están realizando desde 1984 en el sector urbano han sacado a la luz varios mosaicos de gran interés iconográfico, procedentes de dos casas romanas del siglo III d.C., situadas debajo del núm. 8 de la calle de San Juan Bosco de la ciudad actual[26]. Entre ellos otro triunfo de Dioniso enmarcado por varias orlas con decoración geométrica: línea de espinas cortas polícromas; meandro de esvásticas con vuelta simple; línea de dientes de sierra dentellados polícromos; y sogueado de dos cabos también polícromo. De la escena figurada, que se encuentra muy deteriorada, se aprecian una rueda de seis radios y parte del carro de caja curva tirado por un tigre, del que sólo se conservan los cuartos traseros, así como el brazo del dios vertiendo la crátera en un *rython*. La iconografía de Dioniso sosteniendo la crátera se halla documentada en otros triunfos hispanos: mosaicos de Andelos y de Itálica del

---

[25] J. M. Blázquez y López (1990), 59-88, con todos los paralelos; G. López Monteagudo (1991), 497-512.

[26] Rodríguez Temiño (1987), 321-325. Agradecemos a Esther Núñez las noticias proporcionadas sobre los hallazgos de Écija.

siglo II-III, y en los pavimentos ya tardíos de Torre de Palma y Baños de Valdearados[27]. Fuera de Hispania, el tipo iconográfico de Dioniso sobre el carro triunfal vertiendo la crátera se atestigua en Ostia[28], Tréveris[29], Thysdrus, en el Museo del Bardo[30], y Sheikh Zouède[31]; sosteniendo la crátera en la mano, sin verter, se encuentra en Acholla[32] y en Sepphoris[33]. El mosaico de Écija muestra un gran paralelismo con el triunfo de Itálica, tanto en el tipo del carro de caja curva y rueda de seis radios, como en la figura del dios. El tipo de Dioniso ebrio vertiendo la crátera, que aparece en otras variantes en mosaicos de Itálica[34] y de Complutum[35], se documenta también en sarcófagos que siguen un modelo praxitélico. Al contrario de lo apuntado por Dunbabin para los mosaicos del Norte de África, donde la presencia de la crátera parece ser un elemento intrusivo, en la musivaria hispana constituye un atributo frecuente del dios a partir del siglo III, como se comprueba en los ejemplos citados. Su mayor incidencia en Andalucía podría hacer pensar, incluso, en una adaptación propia de los artesanos o talleres béticos. El carro de caja curva, documentado en este mosaico y en los pavimentos de Itálica y Fuente Álamo, es más frecuente en sarcófagos dionisíacos que en mosaicos[36]. La escena figurada en el mosaico de Écija ilustraría la famosa *pompé* de Ptolomeo II Filadelfo, recogida en Atheneo *(Deipn.,* 5, 200 y sigs.), donde se menciona uno de los triunfos en el que Dioniso ofrece una libación, símbolo de poder divino, según Picard y Foucher[37].

En otro panel, del que sólo se ha recuperado un tercio del total, se han representado dos tigres afrontados, seguramente en torno a una crátera que no se ha conservado, con paralelos en un mosaico de Complutum[38] y en otro de Alcázar de San Juan[39]. El esquema heráldico de

---

[27] D. Fernández Galiano (1984a), 97-120, figs. 3, 5 y 6; M. A. Mezquíriz (1987), 59-61.

[28] G. Beccatti (1961), núm. 367, lám. LIII.

[29] Parlasca (1959, 40-41, taf. 40-41.

[30] K. M. D. Dunbabin (1971), 52-65; L. Foucher (1975), 55-61, pl. XXI, 2, XXIII, 2.

[31] R. A. Ovadiah *et al.* (1991), 181-191, taf. 25a.

[32] K. M. D. Dunbabin (1971), 52-65; L. Foucher (1975), 55-61, pl. XX, 1.

[33] Weiss y Talgam (1994), 231-237, fig. 4.

[34] A. Blanco, *CMRE* II (1978), núm. 17, 2, lám. 41.

[35] D. Fernández Galiano (1984b), 148-168, lám. LXXXV.

[36] F. Matz (1968), *II*, 226.

[37] G. Picard (1948), 810-821; L. Foucher (1975), 57.

[38] D. Fernández Galiano (1984b), 168-171, lám. XCII.

[39] J. M. Blázquez, *CMRE* V (1982), núm. 24, lám. 14.

parejas de animales afrontados remonta a época helenística, baste recordar los mosaicos de Pela, Olinto y Alejandría, siendo frecuente su empleo en pavimentos romanos de todo el Imperio y en especial del Norte de África[40].

Un tercer pavimento de 2,5 m^2, adyacente al mosaico del triunfo báquico, ofrece una escena mitológica de gran interés iconográfico. Enmarcada por una orla de ojivas polícromas, la superficie del pavimento consta de una zona rectangular en la parte inferior, decorada con red de cuadrifolios; la parte superior, de forma cuadrada, constituye el emblema figurado rodeado de una línea de dientes de sierra dentellados polícromos, seguida de un sogueado de tres cabos también polícromo. En el cuadro se ha representado el comienzo de la travesía marítima del rapto de Europa, con Europa recostada sobre el toro, que galopa dentro del agua briosamente hacia la izquierda. La diosa va semidesnuda, solamente se cubre las piernas y sostiene con la mano izquierda sobre la cabeza el manto que flota por detrás de su espalda inflado por el viento marino, mientras que con la derecha agarra el cuerno derecho del toro. A la derecha del grupo aparece Eros alado fustigando desde tierra al animal, iconografía que recuerda a la representada en el rapto de Europa de Fernán Núñez[41]. La escena transcurre en un ambiente marino, en el que se distinguen varios tipos de peces y moluscos, destacando en la parte derecha de abajo un personaje de caracteres leoninos, cuya cabeza emerge del agua, que constituye un *unicum* en este tipo de representaciones. El episodio representado corresponde a la tercera fase de la leyenda del rapto de Europa, evocada en los himnos órficos de Hesíodo *(Od.,* 35) y en los relatos de Luciano de Samosata *(dial. mar.,* 15), Moschus (2, 125 y sigs.), Horacio *(Od.* 3, 27) y Ovidio *(Fast.,* 5, 607-610), que es la más representada en mosaicos, lucernas y terracotas sobre todo del Norte de África, con gran amplitud cronológica y numerosas variantes iconográficas[42]. En este tercer episodio del mito, que relata el viaje de Europa por el mar a lomos del toro, la introducción de elementos marinos como los peces, las nereidas o los tritones, e incluso la presencia de Neptuno y la misma iconografía del toro en forma de animal marino, documentado en mosaicos de Aquilea y de Henchir-Thina, produce una cierta confusión a la hora de distinguir a Europa de otras figuras femeninas como bacan-

[40] M. Ennaïfer (1983), 817-858.

[41] J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 32, lám. 39 c.

[42] *LIMC,* IV, 76 y sigs.; López y M. P. San Nicolás (1991), 1005-1018.

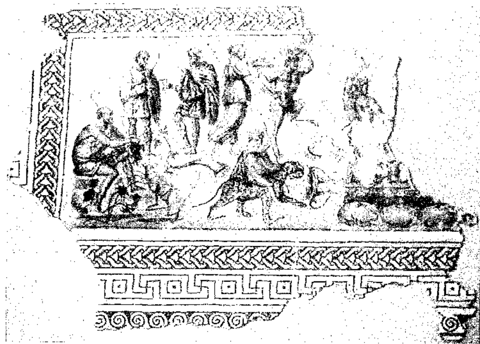
tes y nereidas. En el mosaico de Écija la identificación como Europa está asegurada por la presencia en la escena de Eros, símbolo de la pasión amorosa de Zeus por la princesa sidonia (Aq. Tat., 1, 6).

En Hispania es frecuente la representación del mito de Europa en sus distintas fases y en variados soportes (mosaicos, esculturas de terracota y bronce, monedas y cerámica), tal vez como consecuencia de la *interpretatio* romana del anterior culto a Astarté. El viaje marino se documenta en el mosaico de Mérida, de la segunda mitad del siglo II, en monedas de Cástulo y en un bronce tardío del Museo Lázaro Galdiano de Madrid. Otras fases del episodio mitológico se representan en los mosaicos hispanos de Fernán Nuñez, Itálica y Córdoba.

Con posterioridad a estos hallazgos, las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Écija en 1991 pusieron al descubierto otra casa romana debajo de las actuales calles del Espíritu Santo y Barrera de Oñate, pavimentada con mosaicos, entre los cuales destaca otro rapto de Europa y una magnífica escena báquica presidida por la figura del *Tigerreiter*[43].

El primero, que sufrió la tercera compartimentación espacial de la *domus* con la construcción de un muro por encima del mismo, ofrece una composición muy parecida al pavimento del rapto de Europa descrito anteriormente. El campo del mosaico, enmarcado también por una orla de ojivas, ofrece una zona decorada con damero en oposición de tres colores. El resto del espacio, de forma cuadrada, lo ocupa una composición figurada de esquema a compás realizada mediante sogueado de dos cabos: la escena con el rapto de Europa ocupa el medallón central, estando decorados los tres medios círculos que se conservan con figuras báquicas recostadas en un paisaje de arbustos: ménade con tirso y dos personajes masculinos con *nebris* y *pedum*, mientras que *putti* surgiendo de un tallo de acanto ocupan los espacios de los ángulos. Como en el anterior, aquí también se ha representado la tercera fase del rapto, el viaje marino, pero con una iconografía algo distinta. Europa aparece tumbada sobre el toro, que galopa dentro del agua hacia la izquierda, al que agarra por el cuerno con la mano izquierda; la princesa sidonia lleva el torso desnudo y el manto flotando por detrás de la espalda, que sujeta con la mano derecha y cae sobre las piernas; en la parte alta, muy deteriorada, se aprecia un Eros alado que vuela tras el grupo fustigando al animal. Tipológicamente esta representación del rapto de Europa se encuentra muy próxima a los mode-

[43] Núñez Pariente (1993), 489, láms. 3-4.



Écija, Escena báquica. Foto: G. López Monteagudo.

los en metal de los siglos IV y III a.C., en un ágata del Cabinet des Médailles de París que se fecha en los siglos I-II d.C.[44], y ya en mosaicos el mismo tipo se documenta en dos pavimentos de Cos de la primera mitad del siglo III[45]. La composición del mosaico y la decoración de los medios círculos lo aproximan de forma sorprendente al pavimento de la loba y los gemelos de Alcolea (Córdoba), que se se fecha en el siglo II[46].

El mosaico báquico está enmarcado en la parte conservada por tres cenefas: línea de postas de enrollado sencillo; meandro de esvásticas con vuelta simple y cuadrado; y guiloche ancho con centro curvo. El cuadro figurado lo integran varias escenas dionisíacas dispuestas alrededor de la figura de Baco niño, con clámide y tirso en la mano derecha, cabalgando la pantera hacia la izquierda, que ocupa el centro de la composición. A la izquierda se ha representado una escena pastoril en la que interviene un personaje masculino barbado, con cayado y túnica corta que deja al descubierto el hombro derecho, sentado en una roca y rodeado de pámpanos de vid, dando de comer un racimo de uvas a una cabra. Al fondo dos varones de edad madura, barbados y el de la izquierda con una especie de capacete, aparecen dialogando; van vestidos con túnica corta de largas y amplias mangas, adornada con *clavi,* y manto sobre el hombro izquierdo; el personaje de la izquierda sostiene en la mano derecha una crátera que parece ofrecer a su compañero; ambos llevan un bastón en la mano izquierda: a sus pies se ha figurado un *rython.* A la izquierda de esta escena, aparece un grupo formado por una ménade vestida con *chiton* y la cabeza adornada con corona de flores, que sostiene una bandeja llena de frutos en la mano derecha y el tirso en la izquierda, acompañada de Pan con *pedum* en la mano derecha, sosteniendo un cesto de frutas sobre el hombro izquierdo. En la parte derecha del panel, que es la más deteriorada, y separado del resto de la composición mediante una crátera tumbada y una corona, se ha representado un lagar en el que tres vendimiadores (sólo queda uno de ellos de aspecto fornido, piel anudada a la cintura y pámpanos sobre la cabeza), sujetos a una cuerda que hay por encima de sus cabezas para no perder el equilibrio, pisan la uva cuyo mosto sale por tres orificios y se vierte en tres *dolia.*

---

[44] *LIMC,* IV, 82-85, núms. 99, 103, 188.

[45] Morricone (1950), 236, fig. 64. Uno de ellos fue presentado por E. Brouscari, bajo el título de «Nouvelles Mosaïques de Cos», en *CMGR,* VII, 2, 1994, 51-58, pl. V-VII.

[46] J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 23, láms. 32-34, 89.

En Hispania se conocen dos mosaicos con la representación de Baco niño sobre pantera o tigre, el perdido de Sagunto y el procedente de Itálica, ambos de época severiana[47], siendo frecuente el tema en la musivaria del Norte de África con una cronología del siglo II al IV, baste recordar los pavimentos de Djemila, El Djem, Hadrumetum y Saint-Leu[48]. El prototipo se encuentra en los ejemplares helenísticos de Pela y Delos[49], apareciendo con frecuencia en sarcófagos de comienzos de los Antoninos[50]. La escena pastoril tiene un paralelo muy próximo en un relieve del Vaticano del siglo III, constituyendo un grupo iconográfico del tipo de las escenas campestres representadas en el mosaico hispano del *Calendario* de Hellín, que se fecha en la primera mitad del siglo III[51]. En ella podría verse una representación de Ikarios como pastor, de acuerdo con la descripción de Silio Itálico *(Pun.*, 7, 171-176) y de Aquiles Tatius (2, 2) sobre su humilde condición, aunque sigue el tipo socrático representado en Nea Pafos, vestido con *pallium*, aludiendo a su carácter de sabio, de iniciado y de iniciador de la humanidad, según M. Blanchard, tipo que también se utiliza para Sileno como preceptor de Baco (véase *supra*)[52]. El grupo de la izquierda, integrado por dos personajes masculinos, puede interpretarse como una representación de Dioniso ofreciendo el vino a Ikarios, tema figurado en el mosaico tunecino la Casa de los Laberii de Oudna, fechado a fines del siglo III o a comienzos del IV, y en el pavimento galo procedente de la villa romana de Vinon, que se data en el IV[53]; en este último los personajes van vestidos como los campesinos y los pastores. igual que en Écija. La ménade y Pan recuerdan a las ménades y sátiros representados en el mosaico cordobés de Baco, de fines del siglo II[54], aunque los paralelos más próximos para este grupo se encuentran en un sarcófago de Ostia de finales de época severiana[55] y en dos medallones del mo-

[47] J. M. Blázquez (1984), 69-71, figs. 1-2. Otra posible representación de *Tigerreiter* ha sido identificada en un mosaico de la villa de Quinta de los Carabancheles (Madrid), cfr. *id., CMRE* V (1982), núm. 38; M. Guardia (1992), 360.

[48] K. M. D. Dunbabin (1978), 174-178, con discusión sobre su posible significado religioso.

[49] Petsas (1965), 46, fig. 2; Bruneau (1972), 242 y sigs., figs. 177, 182-183.

[50] R. Turcan (1966), 408 y sigs.; F. Matz (1968), *I*, 157 y sigs.

[51] J. M. Blázquez *et al., CMRE* VIII (1989), núm. 39, láms. 19 y 35.

[52] M. Blanchard (1980), 172-174. Hipotéticamente, la escena de Écija también podría hacer alusión al sacrificio de la cabra por Ikarios (Hyg., *Astron.*, 2, 4).

[53] Lavagne (1994), 238-248. Agradecemos al Prof. Lavagne las indicaciones hechas sobre la identificación de este grupo.

[54] J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 12 láms. 13-15.

[55] F. Matz (1968), *I*, núm. 71A, Beilage 27, Taf. 68.

saico dionisíaco de El Djem[56]. Representaciones de pisadores de uvas en el lagar, del que sale el mosto por tres orificios, aparecen en un mosaico de Itálica que se fecha hacia el 200; en el de Venus y Cupido de la Casa del Anfiteatro de Mérida, del siglo III; y en el pavimento báquico de Alcalá de Henares, ya de época tardía. El tipo de recipientes esféricos es idéntico al de los que se ven en el citado mosaico de Venus y Cupido de Mérida, del siglo III, y en pavimentos del siglo IV procedentes de Cherchel y de Santa Constanza[57].

En el mosaico de Écija se conjuntan varios episodios del ciclo báquico de forma sintética, con ausencia del triunfo, todos en torno a la figura del *Tigerreiter*, queriendo resaltar el carácter de Dioniso como dios del vino y de la vendimia, lo que encaja dentro de una de las actividades sociales del propietario de la vivienda, la que se desarrolla en torno a la comida y la bebida[58], sin descartar su posible significado mistérico en la casa de un iniciado en los cultos dionisíacos. Un detenido análisis de las escenas representadas lleva a una lectura metafórica en torno al vino como don ofrecido por Baco a la humanidad, a través de toda una secuencia cronológica que comienza con Ikarios, representado como pastor sentado en una roca, sigue con la visita de Dioniso en la que le enseña el cultivo de la vid; la ménade y el sátiro cargados de frutos, como figuras alegóricas de iniciación: y termina con la transformación del vino en el lagar. Todo presidido por la figura de Baco niño como dios del vino y alusión a los misterios dionisíacos.

El Ejido (Almería)

La excavación de urgencia realizada en el año 1985 en el yacimiento romano de Ciavieja, término de El Ejido (provincia de Almería), identificable quizás con el antiguo asentamiento de la ciudad romana de Murgis, puso al descubierto un pavimento de contenido báquico, de 4,45 × 4,60 m, realizado con una pobre policromía[59].

---

[56] L. Foucher (1994), 70-80, figs. 15-16.

[57] D. Fernández Galiano (1984b), 171-179.

[58] Por el contrario, en el mosaico de Sousse y en el sarcófago de Baltimore, la conjunción del *Tigerreiter* con el triunfo báquico lleva a una interpretación cultural del dios, como héroe civilizador vencedor de la fuerza bruta, símbolo de la *virtus* romana que dispensa a los hombres la *felicitas*, cfr. R. Turcan (1966), 441-472; L. Foucher (1981), 684-702.

[59] Suárez *et al.* (1987), 14 y sigs.

En la parte correspondiente a la entrada de la habitación, el mosaico presenta una franja de un metro en su zona más ancha, decorada con un roleo de hojas de acanto terminadas en hojas lanceoladas, cuatripétalas y cálices, que parten de un tallo central, y tres aves colocadas simétricamente. La superficie del pavimento ostenta un esquema compositivo de cuadriculado de círculos grandes y pequeños tangentes, partidos por la mitad en los lados, en lacería de trenza de dos cabos, que determinan octógonos irregulares cóncavos realizados en hilera de meandros en L horizontales[60]. Este tipo de composición pertenece al grupo denominado por Salies «Kreissystem IVb», documentándose en una amplia zona geográfica con una cronología que va de comienzos del siglo II hasta los inicios del VI d.C.[61]. En Hispania el mismo esquema compositivo se documenta en los mosaicos italicenses de los amores de Zeus, fechado en el siglo II, y de Galatea, ya de fines del siglo III[62].

Uno de los medallones grandes, de 1,20 m, presentaba la figura de una pantera sedente rodeada de una línea de postas, solo conservada en parte. El resto de las figuras geométricas contienen igualmente motivos báquicos: fauno coronado con hojas, sátiro portando un racimo de uvas en la mano izquierda y *pedum* en la derecha, cabeza de Medusa, máscaras, crátera, jarra y aves con hojas de vid en el pico, con cercanos paralelos en el mosaico de la Casa de las Máscaras de Sousse, de la segunda mitad del siglo II[63]; los espacios triangulares de las esquinas van decorados con zarcillos de vid. Los materiales arqueológicos de la excavación proporcionan una cronología del siglo III.

La Bobadilla (Málaga)

En 1891 se descubrieron una serie de mosaicos romanos en una finca de la provincia de Málaga que, tras una serie de avatares, hoy se encuentran depositados en el Museo Arqueológico de Córdoba y han sido debidamente publicados por el profesor de la Universidad de Málaga Dr. P. Rodríguez Oliva[64].

---

[60] Balmelle *et al.* (1985), núm. 236b-c.
[61] G. Salies (1974), 16, 165-167.
[62] A. Blanco, *CMRE* II (1978), núms. 1 y 42, láms. 1 y 77.
[63] L. Foucher (1965a).
[64] (1987a), 31 y sigs.; (1988), 137 y sigs.

De todos los pavimentos procedentes del lugar presentamos el que tiene decoración figurada. De forma prácticamente cuadrada, ya que mide 3,30 m de alto por 3,55 de ancho, presenta una decoración de superficie formada a base de cuadrados flanqueados por cuatro semi-estrellas de ocho losanges y cuadrados cantoneados por cuatro pares de losanges[65], todo ello bordeado por una franja de 25 cm de ancho decorada con una línea de triángulos con vértice sobre la punta y un cable exterior de dos cabos en rosa, rojo y blanco sobre fondo negro. El esquema compositivo, que se encuadra dentro del «Rautensternsystem I. Zentralkomposition» de G. Salies[66], está formado por cuatro cruces de brazos iguales, de aproximadamente 1 m, rellenas de ajedrezado en negro sobre fondo blanco y recorridas en su interior por un cable similar al descrito en la orla. El espacio entre las cruces y el emblema central se ha rellenado con un juego tridimensional de rombos que determinan ocho cuadrados, de 30 cm, decorados con nudos de Salomón, oblicuos y bícromos los cuatro interiores, y en tonos ocre, rojo, negro y blanco los cuatro de las esquinas. El mismo esquema compositivo se documenta en otros pavimentos hispanos con un amplio espectro cronológico y geográfico, baste recordar dos de Itálica, datados a fines del siglo II d.C., y uno de Rielves (Toledo), ya de comienzos del siglo IV[67].

El emblema central lo forma un cuadrado de 65 cm de lado, decorado con una figura de Príapo rodeado de flores, dos aves y un par de sandalias[68]. Este último motivo se encuentra en otros mosaicos hispanos, concretamente en el de tema culinario de Marbella (Málaga), que se fecha entre fines del siglo I y comienzos del II[69], en el procedente de la villa romana de El Hinojal (Badajoz), ya del IV, hoy en el Museo de Arte Romano de Mérida[70], y en uno de Balazote (Albacete)[71]. El dios de la naturaleza aparece en pie y de frente; viste chitón corto en tonos ocres y amarillos, que levanta con ambas manos lleno de flores y frutos y mostrando su desmesurado atributo sexual; y calza

[65] Repertorio de l'AIEMA, 70, núm. 370 y también los núms. 422 y 423.

[66] (1974), 5-6, Bild 2.

[67] A. Blanco, *CMRE* II (1978), núms. 9 y 11, láms. 28 y 30; J. M. Blázquez, *CMRE* V (1982), 68-69, fig. 30.

[68] Sobre su posible significado, cfr. P. Rodríguez Oliva (1987b), 189-209; K. M. D. Dunbabin (1990), 85-109.

[69] J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 55, fig. 23, lám. 62.

[70] A. Blanco, *CMRE* I (1978), núm. 63, fig. 4, lám. 93B.

[71] J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* VIII (1989), núm. 32, fig. 9, láms. 13 y 28.

botines de color ocre. Las carnaciones son de color rosa y el cabello negro se toca con gorro, adornado con flores y vegetales, en tonos rojos, blancos, verdes y amarillos.

Se trata de una representación juvenil de Príapo, imberbe, llevando flores y frutos en el pliegue de su chitón, que evoca los versos de Virgilio (*Georg.*, 4, 109 y sigs.), con paralelos en un relieve de Aquilea y en un ara del Museo Vaticano. Aunque el dios de los jardines, de los huertos y de los prostíbulos fue muy representado en escultura y en pintura[72], el tipo iconográfico de La Bobadilla constituye un *unicum* en la musivaria romana, donde se documenta solamente en dos pavimentos tunecinos, El Alia y El Djem, formando parte de paisajes rurales[73]. Los paralelos más afines los constituyen el Hermafrodita de un pavimento de Timgad, que igualmente levanta sus vestiduras con ambas manos dejando al descubierto la mitad inferior de su cuerpo, y la figura fálica de un personaje de raza negra representado en otro mosaico de la misma localidad[74]. También en África y, concretamente en el Museo de Sousse, se conserva una escultura priápica muy semejante a la del mosaico malagueño, que, por otra parte, tiene numerosos correspondientes en la escultura hispano-romana procedentes sobre todo de la zona donde se halló el pavimento, evidenciando un culto al dios de la fertilidad en el área malagueña[75], que quizás explicaría la ausencia de mosaicos báquicos en esta zona.

P. Rodríguez Oliva fecha el mosaico, por el esquema compositivo y los caracteres estilísticos de la figura representada, en la primera mitad del siglo III y concretamente en época severiana.

Ciella (Burgos)

Durante las excavaciones llevadas a cabo en el año 1989 en el yacimiento romano de Ciella, a unos 14 km de Clunia, en el término de Valdeande (provincia de Burgos), se pusieron al descubierto varias estructuras arquitectónicas con una cronología alto y bajo-imperial. Forman un amplio conjunto de unas 10 hectáreas de extensión que parece corresponder, según sus excavadores, a un núcleo residencial se-

[72] Herter (1932).
[73] L. Foucher (1956), 175, pl. I, fig. 4; (1974-1975), 3 y sigs., fig. 3.
[74] Germain (1973), 67-94, pl. XXX y XLII.
[75] P. Rodríguez Oliva (1987a), 119-131; (1988), 158-159.

miurbano, a juzgar por los hallazgos de grandes sillares, estucos, espacios columnados y un mosaico[76].

La pate descubierta del mosaico mide 1,80 × 1,10 m y corresponde a una de las esquinas de un pavimento de buena factura[77]. Aunque el resto se dejó sin excavar, el campo musivo se hallaba dividido en varias zonas separadas entre sí por líneas dentelladas. En la parte visible, la más exterior, se aprecia un espacio rectangular de 1 × 0,60 m, cuyo interior va decorado con una figura. Sigue una cenefa de 40 cm de ancho con motivos vegetales, un par de líneas de arcos o semicírculos trazados opuestos y desplazados[78], adornados con peltas y hojas muy estilizadas, y, de nuevo, una línea dentellada enmarcando lo que parece ser el emblema del mosaico de forma cuadrangular, del que sólo se aprecia una orla de sogueado de dos cabos, polícromo sobre fondo oscuro, entre dos hileras formadas por dos filas de teselas negras.

En cuanto a la citada figura, identificada por su excavador como un tritón, su representación, no obstante, responde a la de un hipocampo (a juzgar por las crines y extremidades anteriores equinas, así como por la característica cola pisciforme ondulada finalizada en aleta caudal foliata), que presenta la particularidad de aparecer alado. A pesar de ser poco común, un hipocampo alado está, al menos, documentado en un pavimento de la Casa del Triunfo de Dioniso en Antioquía[79], donde, guiado por un tritón y trasladando a una nereida, forma parte de un cortejo procesional que avanza hacia la derecha, en una secuencia bien atestiguada en la musivaria romana. En el mosaico de Ciella, en cambio, el hipocampo figura decorando el recuadro situado en una esquina del pavimento, probablemente en conexión con otras tres figuras de hipocampos o monstruos marinos que se habrían colocado en los tres ángulos restantes, según una disposición representada en la musivaria romana desde sus inicios, que se caracteriza por inscribir figuras de este tipo en espacios, aun con diferente forma, correspondientes a los ángulos de un pavimento.

---

76 Sacristán de Lama (1993), 301-302, láms. IV-V.

77 Agradecemos al Dr. D. J. C. Carlos Elorza, director del Museo Arqueológico de Burgos, y a Dña. Adelaida Rodríguez, restauradora del mismo, las noticias proporcionadas sobre este hallazgo.

78 Muy similar al motivo de la orla de un pavimento bícromo de Baláca (Hungría), procedente de una villa urbana, que data de principios del siglo III, cfr. Balmelle *et al.* (1985), núm. 52d.

79 D. Levi (1947), 100, fig. 39.

SASAMÓN (BURGOS)

La localidad de Sasamón, situada a 33 km al O de Burgos, ha proporcionado numerosos hallazgos arqueológicos de época romana. Las excavaciones llevadas a cabo extra muros del núcleo urbano actual han permitido delimitar el perímetro de la ciudad romana con el hallazgo de varios niveles arqueológicos (I-IV), cuyos materiales proporcionan una cronología continuada desde finales del siglo I hasta el término del V. Entre todos ellos es de destacar el descubrimiento, en la última fase del nivel IV, de un pavimento musivo polícromo, de tema marino, que cubría una habitación de 40 m^2 y que en la actualidad se conserva en la iglesia parroquial de Sasamón[80].

El pavimento forma un tapiz de forma cuadrada de 5 m de lado, con sendas cenefas (A y B) en los lados N y S, de 1,08 m (A) y 0,65 m (B) de ancho. El campo musivo está constituido por una composición ortogonal de cable de dos cabos, formada por cinco octógonos irregulares, uno central y cuatro laterales, unidos entre sí por cuatro cruces adyacentes de brazos iguales que determinan hexágonos y cuadrados irregulares, originándose trapecios y triángulos en el centro de los lados y en las esquinas. Este esquema compositivo se encuadra en el denominado por Salies «Kreuzschema», que gozó de gran favor sobre todo en pavimentos de basílicas paleocristianas[81]. En la península Ibérica se documenta una composición idéntica en el mosaico palentino de la Medusa y las estaciones, que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid[82]. El mismo esquema, aunque aquí toda la decoración sea de tipo geométrico, se encuentra en pavimentos bajo-imperiales de Elche; estancia 19 del corredor E de la villa de La Malena, en Zaragoza; y en el mosaico portugués de Orfeo procedente de Martim Gil, de la misma época[83].

Las dos cenefas, a pesar de su diferencia de anchura, presentan la misma decoración delimitada por dos filas de teselas negras, consistente

80 Abásolo y García (1993), 179-193.

81 G. Salies (1974), 8, figs. 2, 29, Catálogo 346-366, con todos los paralelos en Italia, Galia, Norte de África, Dalmacia, Panonia, Grecia y Siria; *CMGR* I, París (1965), 290, fig. 11; II (1975), 196-198, 212-214, pl. LXVII, LXXVI.

82 J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* IX (1989), núm. 29, fig. 18, láms. 26 y 45, con todo el estudio de los paralelos.

83 Ramos (1975), 36-38, lám. XXI: Royo Guillén (1991), pág. 233, fig. 2, foto 4; (1992), 155, fig. 6; Nobrega Moita (1951), 132-141.

en una crátera agallonada de volutas de pie troncocónico, situada en el centro, de la que salen unos roleos de hojas de acanto rematados en la cenefa A en motivos florales trebolados de cuatro hojas, que en la B son sustituidos por motivos florales integrados por una rama de tres hojas lanceoladas. Las cráteras de gallones sobre trípode se documentan frecuentemente en la musivaria romana con una amplia cronología, atestiguándose en el ámbito hispano ejemplares muy similares en pavimentos de la Meseta y de Lusitania, datados de los siglos II al V[84].

El campo del mosaico va encuadrado por una línea de teselas negras y un sogueado de dos cabos que, asimismo, va formando todo el entramado compositivo del tapiz. Los octógonos van decorados el central con un busto de personaje marino y los cuatro laterales con otros tantos animales marinos: ciervo, caballo, grifo y pantera, convergiendo todos hacia el centro. El busto, que mide 0,72 m de alto por 0,60 m de ancho, no se halla situado exactamente en el centro del octógono, sino algo desplazado hacia arriba, de forma que en la parte inferior queda un espacio trapezoidal en blanco. Ostenta el cabello ondulado, dos pinzas de cangrejo sobre la cabeza y las clavículas muy pronunciadas. El óvalo de la cara es alargado, la nariz recta, los ojos almendrados, con las pupilas hacia arriba como la Medusa de Palencia, la mirada dirigida ligeramente a la derecha y los labios carnosos.

La iconografía del personaje marino en el mosaico de Sasamón es única en la musivaria hispana. Aunque se ha identificado con un tritón[85], en los pavimentos romanos los tritones están representados de cuerpo entero y no siempre ostentan pinzas de crustáceo, atributo característico de varias divinidades y personajes de tipo acuático: Océano, Tetis, personificaciones de ríos; sin embargo, los rasgos masculinos jóvenes y la ausencia de barba no permiten identificarlo con ninguna de las representaciones tradicionales, tratándose en realidad de un personaje marino de identificación incierta. Estilísticamente la figura humana de Sasamón se encuentra muy cerca de las representaciones de las estaciones en el citado mosaico palentino de la Medusa y en el de Océano de Casariche (Sevilla), fechado en el primer cuarto del si-

---

[84] J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* X (1993), 19.

[85] Torres (1990), 112-114. Identificación basada en la supuesta analogía que presenta con un busto interpretado como tritón, sin ninguna base iconográfica, en un pavimento de Salona, de finales de los Antoninos (cfr. Mano Zissi, 1965, 289, fig. 3), donde claramente puede apreciarse que el busto responde a una personificación del Genio del Año; y en otro de la Casa de Licurgo y Ambrosía, en Aquilea, del segundo cuarto del siglo II (cfr. Bertacchi, 1964, 258-259, fig. 7), con los bustos de Tetis y Océano.

glo III[86], presentando una cierta analogía con las máscaras báquicas representadas en el mosaico del corredor procedente de la Casa de las avestruces de Hadrumetum, de la segunda mitad del siglo II, que se conserva en el Museo de Sousse[87].

Los animales marinos que decoran el interior de los octógonos laterales están representados en posición de carrera el ciervo y el caballo; en la de ataque el grifo y la pantera. El tipo de animal marino dentro de hexágonos se vuelve a encontrar, entre otros, en el citado mosaico de la Medusa y las estaciones de Palencia; en los compartimentos que rodean el tapiz central del mosaico de Océano de Illici, con una cronología a mediados del siglo II; en dos de los semicírculos del pavimento de Océano de Casariche; y ya con una cronología del siglo IV se documentan animales marinos en los pavimentos castellanos de Medinaceli, en Soria, y San Martín de Losa, en Burgos[88].

Los cuatro hexágonos colocados alrededor del octógono central van decorados con peces, afrontados por la cola los situados en la parte de arriba y por la cabeza los de abajo, es decir, todos ellos convergen hacia la parte inferior. Peces dentro de hexágonos u octógonos, similares a estos de Sasamón, se documentan en otros pavimentos de la Meseta castellana, baste recordar el mosaico leonés de caza hallado en Campo de Villavidel; el procedente de la villa palentina de Quintanilla de la Cueza; o el que decora la antesala del *oecus* en la villa toledana de Carranque, todos con una cronología del siglo IV[89].

Seis hexágonos conservados, aunque en origen debían de ser ocho, llevan en su interior pájaros de distintas clases posados sobre una rama acabada en flor. Los pájaros son muy similares a los que decoran el citado mosaico de la Medusa y las estaciones de Palencia, también en el interior de hexágonos irregulares, constituyendo un motivo frecuente en la decoración de numerosos mosaicos hispano-romanos.

De los cuatro hexágonos irregulares de los ángulos, los tres que se conservan van decorados con una flor lanceolada *(fulmen)*, compuesta por un florón central con botón de círculos concéntricos, del que salen dos hojas tripartitas y cuatro pétalos realizados con teselas de color verde en pasta vítrea, y dos lisas. El mismo motivo se vuelve a encon-

86 Mondelo y Torres (1985), 143-157; J. M. Blázquez *et al.* (1993), 277-279, fig. 40.
87 L. Foucher (1964), 109-114, láms. XIX-XXI; (1968), 188, fig. 3.
88 J. M. Blázquez *et al. CMRE* IX (1989), 47.
89 J. M. Blázquez *et al. CMRE* X (1993), núm. 5, con todos los paralelos.

trar en el vecino mosaico palentino de la Medusa y las estaciones y en el de La Malena (Zaragoza).

El resto de las figuras geométricas van decoradas con motivos florales y nudos de Salomón en las cuatro cruces griegas, trébol de cuatro hojas en los cuadrados y flores en los espacios trapezoidales, con paralelos en los citados mosaicos de Palencia y La Malena.

Según los excavadores, los materiales aparecidos en el nivel IV del yacimiento, a cuya fase final pertenece el pavimento musivo, proporcionan una cronología de fines del siglo II o inicios del III, que quizás pueda prolongarse a toda la centuria del III si se considera el mosaico término *ante quem*. Dadas las similitudes del pavimento de Sasamón con el de la Medusa de Palencia y teniendo en cuenta la proximidad geográfica entre ambos yacimientos, 63 km de Segisamo a Pallantia, es de suponer que los dos pavimentos pertenecen a un mismo taller y que debieron de realizarse por las mismas fechas, es decir, entre fines del siglo II y los comienzos del III. La cronología proporcionada por los pavimentos hispanos con el mismo esquema compositivo, pero decoración no figurada, así como por los procedentes de otras áreas del Imperio, no sube del siglo IV, siendo los ejemplares de Piazza Armerina y Aquilea los más antiguos. Por el contrario, los mosaicos hispanos de Sasamón y Palencia, con una fecha entre los siglos II-III, muestran un alejamiento cronológico de sus paralelos compositivos que sólo puede explicarse clasificándolos entre el «Kreuzschema» y el «Oktogonsystem IV, Zentralkomposition», cuyo documento más antiguo, el mosaico de Timgad, se sitúa en la segunda mitad del siglo III[90].

ANTEQUERA (MÁLAGA)

El conjunto termal fue descubierto al realizar obras de acondicionamiento del solar a principios de 1988, procediéndose en 1990 a su restauración tras los informes sobre el estado de conservación encargados por la Delegación Provincial de Cultura de la Junta de Andalucía en Málaga. Las termas de Santa María de Antequera presentan suelos revestidos con diferentes tipos de *opus signinum, caementicium, tessellatum*, etc., destacando los restos de un mosaico en una habitación y dos emblemas en otra lateral[91].

El pavimento de Océano cubre una habitación de 4,65 × 6,50 m. Está formado por una franja de 38 cm de ancho con ojivas y escamas

[90] G. Salies (1974), 11-12, fig. 3, 41, Catálogo 470-473.

[91] Arcos von Haartman (1992), 407-412, láms. I-III.

en oposición de colores blanco y negro; el campo musivo presenta una composición triaxial de cubos adyacentes en blanco, negro y granate[92], en cuyo centro se sitúa el emblema polícromo (en blanco, negro, dos tonos de azul claro, dos tonos de gris, dos de naranja, rojo oscuro y ocre) en forma de cuadrado dentellado con el busto de Océano. Según la iconografía tradicional, el dios está representado con dos pares de antenas y un grueso par de pinzas de crustáceo sobresaliendo entre sus cabellos ondulados y presenta un aspecto maduro y barbado, pero en contraste con las representaciones de Océano documentadas hasta la fecha en Hispania[93], no se trata de una máscara sino de un busto, al mostrar también los hombros.

CÓRDOBA

Carente de contexto[94], el mosaico está decorado con una máscara de Océano que se encuentra inscrita en una figura geométrica, un rombo o un hexágono, bordeada por un filete de dos hileras y un sogueado o trenza de dos cabos. Además de un grueso par de pinzas y dos de antenas de crustáceo, presenta un caparazón sobre la coronilla y las barbas laterales se prolongan en dos pequeños delfines, como sucede en muchas de estas representaciones.

En un reciente estudio sobre la casa romana situada en el sótano de la Casa Fortaleza de la calle de San Fernando de Córdoba[95] son mencionados, entre diversos mosaicos que pavimentaban diferentes estancias, tres figurados.

Uno de ellos, dispuesto en torno a la fuente situada en el centro del peristilo, y desgraciadamente muy deteriorado, está decorado con diversas especies marinas, entre las que se ha podido identificar la anguila, el pez espada, el calamar y el delfín, en un ambiente lógicamente acuático que figura indicado mediante líneas cortas de teselas negras. La combinación de diversos ejemplares de la fauna marina es uno de los te-

---

92 El ejemplo incluido en Balmelle *et al.* (1985), núm. 112a, procedente de una villa romana de Attricourt, se fecha en la segunda mitad del siglo II d.C.

93 Véase J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* IX (1989), 40, al tratar el ejemplar de La Milla del Río (León).

94 En la memoria de las actuaciones programadas en el año 1981, cfr. *Arqueología*, 81 (1982), 151-152, sólo se da cuenta muy someramente del hallazgo en unos solares de Córdoba, figurando como responsable Dña. Ana M. Vicent, directora entonces del Museo Arqueológico de Córdoba.

95 Secilla y C. Márquez (1991), 337-342.

mas más recurrentes en los mosaicos que pavimentan los lados de una fuente. Sin ir más lejos, en la propia Córdoba existen numerosos testimonios en este sentido[96].

En una estancia, al norte del peristilo, aparece una cabeza de Medusa sobre fondo blanco, inscrita en un cuadrado dispuesto sobre la punta, alrededor del cual se distribuyen cuadrados más pequeños decorados con nudos de Salomón y rombos que forman media estrella de ocho puntas. El campo está enmarcado por un cable y una orla de teselas blancas con tallos en forma de semicírculos terminados en hojas de teselas negras. La cabeza de Medusa está bien representada en la musivaria romana, documentándose con frecuencia en Hispania y en especial en pavimentos de la Bética[97].

En otra estancia, situada también al norte bordeando el peristilo, dotada de galería y fuente central, el campo del mosaico presenta una composición romboidal de hexágonos y de rombos adyacentes (dejando entrever grandes hexágonos irregulares secantes), trazados, con dos hileras de teselas negras enmarcando ambas figuras geométricas, encuadrándose en el llamado por G. Salies «Hexagonsystem II»[98]. El rombo tiene además como motivo una cruz gamada de teselas negras y la intersección de los brazos la ocupa una tesela blanca, mientras que el hexágono lleva un cuadrado de teselas negras en su centro, dentro del cual hay una pequeña flor de teselas blancas. Esta decoración geométrica se dispone en torno a un cuadro central de forma rectangular con la representación de un busto femenino. La figura va cubierta con un manto drapeado y lleva el cabello recogido con una diadema y hojas de olivo. Ha sido identificada como una estación, el Otoño, con cuya representación en el fragmentario mosaico de la villa de Fernán Nuñez (Córdoba)[99] guarda un enorme parecido, aunque, en nuestro ejemplar, las ramas de olivo la relacionan con el Invierno. No obstante, su disposición en el centro del pavimento y la ausencia de las otras tres estaciones hacen dudar de esta interpretación.

Según los excavadores, los mosaicos deben de proceder de fines del siglo II o principios del III, época en la que se acometió una reforma de la casa con objeto de pavimentar las salas, momento en el que

---

[96] Cfr. J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núms. 13-14 y 18.

[97] Hessenbruch Mc Keon (1986); J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núms. 5, 23, 43, 57; J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* IX (1989), núm. 29, con todos los paralelos.

[98] Balmelle *et al.* (1985), núm. 213a (Ostia); G. Salies (1974), láms. 2, 31 (consta como bien documentado en la zona occidental del Imperio).

[99] J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 32, lám. 39A.

se introdujo la fuente en el interior del *impluvium*, perteneciente a una primera fase constructiva.

CASARICHE (SEVILLA)

Con motivo del descubrimiento del mosaico con representación del juicio de Paris[100], las excavaciones de urgencia llevadas a cabo en 1985 y 1986 pusieron de manifiesto restos de una villa de grandes dimensiones, con un trazado irregular, quizás justificado por los condicionamientos topográficos de su enclave, con un esquema aterrazado en distintas alturas. En esta villa existe un predominio de motivos geométricos en todos los mosaicos hallados, a excepción del citado de Paris, de otro muy deteriorado con temática marina y, por último, del que se supone que pavimentaba un *oecus*, según los excavadores[101].

El mosaico presenta una composición de octógonos y cuadrados, que contienen una flor de cuatro pétalos y un nudo de Salomón compuesto, respectivamente. En el centro destaca un cuadrado con octógono inscrito, en el que figura parcialmente destruido un busto femenino. Identificado en un principio como la representación de una imagen alegórica, los frutos que penden de su cabello harían pensar también en una estación, el Otoño o el Invierno, aunque esta identificación presenta los mismos problemas iconográficos que el antes citado mosaico de Córdoba.

En cuanto a la datación, el hallazgo de monedas y cerámica proporciona una cronología de la villa desde mediados del siglo III hasta principios del V d.C.[102].

VEJER (CÁDIZ)

Procedentes de la villa gaditana bajo-imperial de Libreros (Vejer), se conservan en el Museo Arqueológico de Cádiz dos paneles musivos, pertenecientes casi con toda seguridad a un mismo pavimento, que

---

[100] Mosaico que ya dimos a conocer en el 5th International Colloquium on Ancient Mosaics celebrado en Bath en 1987, cfr. J. M. Blázquez *et al.* (1993), 279-281, fig. 41; M. P. San Nicolás Pedraz (1994a), 396-398, fig. 5.

[101] Jiménez *et al.* (1987), 274-276; de la Hoz y Jiménez (1987), 371-379.

[102] El hallazgo de una moneda del emperador M. Julio Filipo el Árabe (244-249) sobre uno de los mosaicos, el denominado como núm. 14, sitúa la fundación de la villa en el siglo III, a partir de mediados de la centuria, mientras que otras monedas, una de ellas de Honorio (393-395 o 395-408 d.C.), y la capa de cenizas del nivel de destrucción, así como las *sigillata* C y D, apuntan el declive a principios del siglo V.

aunque muy deteriorados, ofrecen dos interesantes representaciones alegóricas sin parangón hasta el momento en la musivaria hispana[103]. El campo del mosaico está formado por varias composiciones de tipo geométrico conocido: composición ortogonal de octógonos irregulares secantes y adyacentes por los lados cortos, formando cuadrados y hexágonos oblongos, trazados; composición ortogonal de octógonos irregulares, decorados con nudos de Salomón, y de cruces adyacentes, trazados, formando hexágonos oblongos; composición ortogonal de octógonos tangentes, decorados con nudos de Salomón y otros motivos geométricos, formando estrellas de cuatro puntas, trazadas, recargadas con un cuadrado inscrito; y damero de triángulos rectángulos isósceles alternando con flor cuatripétala inscrita en un cuadrado[104]. Interesan los dos emblemas decorados con los bustos de las estaciones.

En uno de ellos se ha representado al Verano. Enmarcado por una cenefa de triángulos tangenciales con dos lados curvos y un filete de teselas negras, el cuadrado ofrece en su interior cuatro rectángulos decorados con un delfín, y en los ángulos cuatro cráteras de las que brotan roleos de hojas de hiedra, idénticas a la conservada en un fragmento procedente del mismo lugar. En el centro, un círculo inscrito encierra un busto femenino colocado de frente y con la cabeza levemente girada hacia la derecha. De óvalo redondeado, peina los cabellos en bucles cortos sujetos en lo alto de la cabeza con una especie de lazo; en el cuello parece apreciarse un collar o el borde de la túnica. Lleva una hoz como atributo, que sale por detrás del hombro derecho. La dama representa al Verano, según un modelo perfectamente documentado; baste recordar, entre otros, los bustos del Verano, con hoz y manto, en tres mosaicos de Lambaesis datados a comienzos del siglo III y a finales de los Severos; de Timgad; Volubilis y Aïn-Babouch, de época severiana[105].

El otro panel, también de forma cuadrada, inscribe un octógono en cuyo interior se ha representado un busto femenino en posición frontal aureolado de rosas, alegoría de la Primavera. La dama viste túnica orlada en el cuello con ribete o collar, y adorna los cabellos con rosas del tipo de las que forman la aureola y los ramos colocados a ambos lados de sus hombros. La representación de la Primavera con corona de

[103] Fragmentos de este pavimento, algunos dados por perdidos, fueron recogidos por J. M. Blázquez, *CMRE* IV (1982), núm. 50, figs. 16-17, láms. 21, 41-42.

[104] Balmelle *et al.* (1985), núms. 169a, 180b, 183a y 197a.

[105] Parrish (1984), 99-101, 205-210, 231-236, láms. 6, 69-71, 85, 86a.

rosas está bien documentada en la musivaria norteafricana, como en el citado pavimento de Aïn-Babouch y en uno de El Djem con Venus en el cuadro central, ambos de época severiana, o rodeada de rosas como en el mosaico de La Chebba, de mediados del siglo III[106].

Ambas alegorías tienen paralelos en las figuras del Verano y de la Primavera representadas, entre otros, en los mosaicos hispanos de Dos Hermanas (Sevilla), de finales del siglo II, de Palencia, de la misma fecha, y de Complutum, que se data ya a fines del siglo IV o a comienzos del V[107]. Rodeada de flores, de fonna similar al busto de la Primavera de Cádiz, aparece la Primavera en el mosaico de las Estaciones de Comunión (Álava), datado en el siglo IV; y con un ramo de rosas la figura de Flora o de la Primavera de Carmona[108]. Estilísticamente, los paralelos más próximos se hallan en las figuras de las estaciones (sólo se han conservado el Otoño y el Invierno) procedentes de la villa palentina de Quintanilla de la Cueza, de la misma fecha que el mosaico anterior[109]. Es muy difícil establecer una fecha dado el mal estado de conservación de los mosaicos, pero tanto iconográfica como estilísticamente —frontalidad, ojos grandes y ovalados, cuello alto y delgado— todo apunta a la Tarda Antigüedad.

Lora de Estepa (Sevilla)

Durante una excavación de urgencia realizada en el verano de 1987 en terrenos de la finca Mata Carrillo de Lora de Estepa fueron hallados varios mosaicos que, según los excavadores, pertenecían a la *pars urbana* de una villa de época romana, cuya área de servicios y dependencias auxiliares se localiza según los sondeos en las zonas situadas hacia el interior de la finca[110].

Junto a un mosaico geométrico que se encuentra en muy mal estado de conservación, las labores de limpieza y excavación pusieron al descubierto parte de otro mosaico polícromo con decoración geométrica y figurada: escamas bipartitas adyacentes en oposición de color, lí-

---

106 *Ibíd.*, 175-177, 201-204, láms. 34b, 67.

107 J. M. Blázquez, *CMRE* III (1981), núm. 5, lám. 4; J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* IX (1989), núms. 2 y 29, láms. 37 y 46.

108 J. M. Blázquez, *CMRE* V (1982), núm. 11, lám. 43; III (1981), núm. 25, lám. 16.

109 García Guinea (1986), núm. 3, láms. 9-10.

110 Jiménez y Larrey (1991), 613-618. Aunque desde mediados de siglo se tenía conocimiento de la existencia de pavimentos, visibles en el arcén izquierdo de la carretera de acceso al municipio, el hecho de que la zona se viera afectada por las obras de la nueva autovía de Andalucía motivó la reciente excavación.

nea de pares de peltas tangentes adosadas horizontal y verticalmente, con apéndice de cruceta, línea de prismas cuadrangulares y trenza de cabos. El conjunto de elementos geométricos debía de configurar una composición ortogonal de octógonos, en los que se inscribe la figura de una estrella que contiene en su centro otro octógono, recargados con estrella de ocho puntas formada por la superposición de dos cuadrados, documentada en uno de los mosaicos del Olivar del Centeno (véase *supra).* De esta composición, se conserva actualmente casi completo uno de los octógonos con estrella y octógono a su vez y restos del adosado al norte[111]. En el mejor conservado se advierte en el interior del octógono central la figura de un rostro o busto varonil barbado.

La decoración musiva se puede encuadrar desde finales del siglo II y durante todo el III, mientras que la abundante *sigillata* clara, que se prolonga hasta el siglo IV, y los hallazgos numismáticos, del siglo III, señalan una posible actividad de la villa desde finales del siglo II hasta el IV.

CABEZÓN DE PISUERGA (VALLADOLID)

En el transcurso de una excavación de urgencia se puso al descubierto un mosaico polícromo con escena figurada, de 11 × 5,65 m, y, a juzgar por la extensión en la que se apreciaban restos superficiales de *opus caementicium,* fragmentos de basas y tambores de columnas en caliza, cuyo contexto da una cronología de en torno a la segunda mitad del siglo IV d.C., los autores piensan que debía de pavimentar una galería de la villa que daba al río[112].

El marco exterior en los lados mayores presenta un motivo de damero o ajedrezado de tres filas de cuadrados, mientras que en los lados menores, además de diversos motivos como un filete dentado, destaca una orla de dos series sucesivas de cruces gamadas que forman a su vez una decoración geométrica constituida por paréntesis rectos y dos I perpendiculares, y a continuación enmarcando el gran tapiz vegetal en el

[111] Para este tipo de composición véase *supra* nota 20.

[112] Ya en 1958, ante la aparición de teselas sueltas en el lugar llamado «Pago de Camazos», cerca de la Granja de Santa Cruz y a unos 3 km al sur del pueblo de Cabezón de Pisuerga, se procedió a realizar una cata que atestiguó la existencia de un mosaico con decoración geométrica. Recientemente, en la década de los 80, debido a las labores de reacondicionamiento del terreno y ante la posibilidad de que se destruyera aquel mosaico, se realizó la citada excavación de urgencia. Cfr. T. Mañanes *et al.* (1987).

que se sitúa el emblema figurado, una orla de ojivas tangentes. La decoración vegetal se compone de un esquema en el que se combinan elementos geométricos con lo vegetal y floral, y todo él gira en torno a una flor de ocho pétalos que responde a dos tipos: una sola y aislada y otra situada dentro de un octógono o de un cuadrado, ambos de lados curvos. Entre los elementos geométricos se desarrolla una serie de representaciones vegetales y florales con el mismo desarrollo. De una especie de capullo central, que parte de la mitad de uno de los lados curvos del cuadrado, sale a su vez una doble vaina (o *cornucopia),* en un caso triple, que se enrolla sobre sí misma y forma una especie de voluta vegetal. De la última vaina, salen a su vez un tallo o dos con hojas triangulares que finalizan en uno de ellos por una flor de cuatro, cinco o seis hojas, y en el otro caso en un pequeño capullo. De la parte central del capullo sale, igual que las vainas, un doble tallo de hojas triangulares y de la base del capullo salen a veces dos tallos que rematan en una flor de dos hojas[113]. Este tapiz aparece interrumpido a los pies del cuadro figurado, donde en su lugar se aprecian al menos dos, quizás tres cuadros, en muy mal estado de conservación.

El cuadro figurado, que se halla expuesto en el Museo Arqueológico de Valladolid, aparece bien delimitado por un sogueado o trenza de tres cabos; mide 3,74 × 2,15 m y en él aparecen representados cuatro personajes[114]. A pesar del mal estado de conservación, ya que algunas de las figuras están muy mutiladas, pueden distinguirse dos escenas. En la parte izquierda, dos guerreros afrontados, con casco de visera angular de tipo helenístico con cimera, luchan entre sí, chocando sus escudos y cruzando sus lanzas; y en la derecha, otros dos varones con vestimenta de tipo romano, en actitud pacífica, uno un *thoracato* y el otro con manto y cetro. Completaba el cuadro una inscripción sobre las figuras de la que tan sólo se conservan algunos fragmentos en letras griegas y latinas. Sobre el segundo personaje: «TE MAXECOAI», y sobre los dos últimos, en dos líneas: «HII ( ) SIVN( )ERV ( ) / ( ) YDI ( )»[115].

La conexión entre ambas escenas y la acertada relación de la inscripción con los versos del canto 6, 119-236, de la *Ilíada* llevan a los descubridores del mosaico a la conclusión de que el tema representado es la lucha e intercambio de armas entre Glauco y Diomedes, tema

[113] Sobre este tipo de decoración en la musivaria romana, véase J. M. Blázquez *et al.*, *CMRE* X (1993), 37-38.

[114] J. M. Blázquez (1994), 280.

[115] Gómez Pallarès (1993), 291, propone: a. «(- - -MEMA)TE MAXE OAI.» b. «HII(- - -) / (T)YDI(DES).» c. «(MANV?)S IVN(X)ERV(NT).»

que tan sólo parece haberse representado en la musivaria romana en otro pavimento hispano, el de la sala K de las termas de Rielves[116]. Es digno de consignar, además, que el contexto arqueológico de la villa de Santa Cruz ofrece una cronología de en torno a la segunda mitad del siglo IV, fecha que coincide con la del citado mosaico de Rielves.

ALMENARA-PURAS (VALLADOLID)

Tras varias campañas de excavaciones en el yacimiento situado entre Almenara de Adaja y Puras (provincia de Valladolid), se han puesto al descubierto las termas y varias estructuras de una villa romana, distribuidas en torno a espacios abiertos. Se trata de una construcción de prestigio con varias dependencias entre las que destacan una sala octogonal, un aula trilobulada, una estancia de cabecera pentagonal y el *oecus* absidado, todos ellos relacionados entre sí mediante un eje que en ningún caso es de simetría bilateral[117]. Alrededor del peristilo se disponen varias habitaciones pavimentadas con mosaicos.

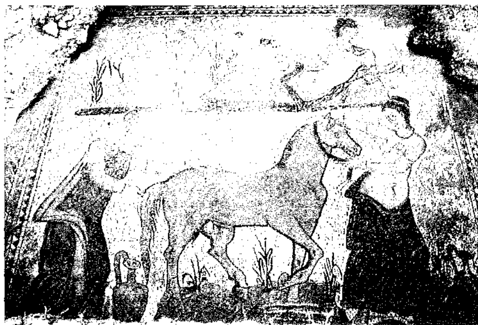
Entre todos los pavimentos descubiertos en la villa de Almenara de Adaja destaca el mosaico polícromo con la representación de la *Toilette de Pegaso,* que pavimenta el vestíbulo de una sala octogonal, situada en la zona sur de la villa, en el eje de la habitación con cabecera pentagonal[118]. Con unas medidas de 6,20 × 2,5 m, el pavimento presenta un umbral decorado con una trenza de ocho cabos. El gran marco geométrico del tapiz, que rodea el cuadro figurado, se compone de pares de peltas contrapuestas por sus lados convexos y adosadas, que finalizan en un pequeño triángulo y que están enlazadas unas con otras de tal manera que forman una esvástica de trazo curvo. El emblema central está rodeado además por diferentes filetes: trenza de doble cabo, guirnalda de laurel de cinco hojas, línea de cálices alternativamente invertidos, falsa cadeneta, filete dentado o taqueado contrapuesto, y línea de triángulos isósceles dentados. Todos estos filetes están separados o delimitados

---

[116] Dado por perdido, el mosaico es conocido por un grabado que se conserva en la Real Academia de la Historia, cfr. J. M. Blázquez, *CMRE* V (1982), apéndice, 72-75, fig. 42, lám. 50. Sobre el tema véase *íd.* (1994), 280.

[117] T. Mañanes (1992), 27-51.

[118] Habitaciones octogonales se documentan en las villas navarras de Arróniz y El Ramalete, decoradas respectivamente con los conocidos mosaicos de las Musas y de Dulcitius: *CMRE* VII, 1985, núms. 2 y 44. El espacio octogonal formó parte de las aulas señoriales y de las cámaras termales del Bajo Imperio, conociendo un gran éxito en la región SO de Inglaterra; Fernández Castro (1982), 209.



Almenara-Puras, *Toilette* de Pegaso. Foto: T. Mañanes.

por una estrecha faja de dos líneas negras entre las que hay tres de teselas blancas.

No obstante, lo más destacable es la representación figurada del cuadro central. En la mitad inferior, Pegaso aparece, visto de perfil hacia la izquierda del espectador, entre dos ninfas en actitud propia de la *Toilette*[119]; mientras, en la superior, a modo de segundo plano, otra figura femenina que aparece recostada sobre una roca contempla la escena al pie de una montaña situada en el extremo derecho, habiendo sido identificadas estas representaciones como la fuente Hippocrene y el monte Helicón[120]. La escenificación de la *Toilette* está documentada en otros dos mosaicos hispanos: en el perdido mosaico de San Julián de la Valmuza, del que se conoce un dibujo conservado en la Real Academia de la Historia[121], y en uno de los tres paneles de un pavimento de la villa de Fuente Álamo[122]; en cuatro del Norte de África: en el mosaico de la villa del Nilo en Leptis Magna[123], en los fragmentarios de las termas del Mar en Sabratha[124] y de la Casa de las Ninfas en Neápolis[125] y en un mosaico perdido de Cartago[126]; y, por último, en un pavimento de la Casa del Barco de Psique en Antioquía[127].

En Almenara, Pegaso figura en el agua, en una especie de charca, en la que crecen algunas plantas, mientras las ninfas parecen situarse fuera de ella, permaneciendo en los bordes, como en Antioquía y Leptis Magna. La ninfa que figura a la izquierda de Pegaso aparece semidesnuda, ya que el manto sólo le cubre las piernas desde la cadera, y se muestra con la parte inferior del cuerpo como si avanzara hacia la izquierda, pero torna el busto, la cabeza y los brazos hacia el caballo para adornarle el cuello con una guirnalda, mientras la situada en la derecha, vestida, figura de tres cuartos casi de perfil, en el instante de fro-

[119] A pesar de que en la actualidad no se aprecian sus alas, el Prof. Balil nos informó de su carácter alado en el momento de su descubrimiento, cfr. G. López Monteagudo *et al.* (1988), nota 10.

[120] T. Mañanes (1992), 70.

[121] J. M. Blázquez, *CMRE* V (1982), 19-20, núm. 12, fig. 12.

[122] G. López Monteagudo *et al.* (1988), 785-795, láms. XIII-XIV, figs. 2-3. Según J. Lancha, otra *Toilette de Pegaso* podría estar representada en el medallón central del mosaico de las Musas de Arróniz, datado en el siglo IV, cfr. J. Lancha (1994), 309-310, lám. CXCIX.

[123] Guidi (1933), 19-26, figs. 10 y 13.

[124] *Ibíd.*, fig. 11.

[125] Darmon (1980), núm. 8, lám XI.

[126] *InvMosAf* II, núm. 600; Guidi (1933), 22; *LIMC* VII/1, s.v. «Pegasos», núm. 76.

[127] D. Levi (1947), núm. 47, lám. XXXVI.

tar con su mano derecha los cuartos traseros del animal y de acariciarle con la izquierda la cola.

Ateniéndonos a esta escena, la disposición de dos ninfas flanqueando a Pegaso e incluso con la misma posición es muy similar a la del mencionado mosaico hispano de San Julián de la Valmuza, que se fecha en el siglo IV, donde además la ninfa de la derecha figuraba como en Almenara frotando los cuartos traseros y la cola del animal. Fuera de Hispania, Pegaso flanqueado por dos ninfas como en la escena inferior del mosaico de Almenara se documenta en el pavimento de la Casa del Barco de Psique en Antioquía, de los siglos II-III. En este mosaico, las ninfas presentan prácticamente la misma posición, aunque con diferente actitud la de la derecha, sin frotar la parte trasera del caballo, que está visto no de perfil, sino de tres cuartos y con las extremidades anteriores levantadas.

Tanto en el pavimento de Sabratha, techado entre los siglos II-III, como en el núm. 8 de la Casa de las Ninfas de Neápolis (325-350), los fragmentos muestran restos de la ninfa situada tras los cuartos traseros de Pegaso —a la izquierda del espectador al figurar aquí el caballo alado de perfil hacia la derecha—, portando una guirnalda la de Neápolis y, en conexión con Almenara, peinándole la cola la del mosaico de Sabratha. Del perdido mosaico de Cartago, no conocemos con exactitud su composición ni el número de ninfas que participaban en la *Toilette*[128], aunque en relación con Almenara las ninfas figuraban con ánforas y esponjas.

Sí se conserva, en cambio, la representación completa de la *Toilette de Pegaso* en el mencionado mosaico de la villa del Nilo en Leptis Magna, cuya escena fechada en el siglo II es de interés capital. Por un lado, presenta un repertorio de cuatro ninfas en plena *toilette* que conjuga las diversas actitudes documentadas en otros mosaicos y en otras piezas con el tema de la *toilette* de Pegaso. En este sentido, en relación con Almenara los paralelos existentes entre la ninfa situada de pie frente a Pegaso, representada en el instante de adornarle con una guirnalda, y aquella otra que figura tras los cuartos traseros, frotándole la cola, son evidentes, aunque aquí han sido incluidas además una ninfa arrodillada tocándole la

[128] Descubierto en 1875, tanto el *InvMosAf* II, núm. 600, como Guidi (1933), 22; D. Levi (1947), 172-175; *LIMC* VII/1, s.v. «Pegasos», núm. 76, entre otros, hacen referencia a las noticias del prior de Santa María *(Mission à Carthage*, 1884, 38), quien lo describe: «lavado por jóvenes desnudas [ninfas] que portan en las manos esponjas y ánforas. Un genio alado vierte un vaso de agua sobre la grupa del caballo; a sus pies una mujer [una ninfa] exprime el agua de una esponja. La leyenda *PEGASUS* figuraba en la parte superior».

pata anterior levantada[129] y otra ninfa que contribuye a la *toilette* vertiendo agua de un ánfora sobre la cola de Pegaso. En Almenara, en cambio, las ánforas han sido representadas de pie en el suelo. Aún más significativas son la representación en Leptis Magna de una roca con árbol en el extremo derecho del panel y la presencia de otras dos figuras femeninas en la parte izquierda. Sentada una de ellas sobre una roca, portando una pequeña ánfora y una palma, y de pie la situada en el extremo también con una palma, ambas contemplan la escena propia de la *toilette*, siendo identificadas ya por Guidi[130] la primera como la ninfa que dirige la *toilette* y la segunda como la fuente Hippocrene, que brotó, según la leyenda, al golpear Pegaso con una de sus pezuñas la tierra.

Diversas son las fuentes mencionadas por los autores antiguos como surgidas de este episodio[131], aunque Hippocrene es la que figura citada por un mayor número. Sobre la localización de este episodio, el propio Pausanias ofrece dos versiones contradictorias[132], ya que lo sitúa en la región de Trezene y también en el monte Helicón (Beocia), siendo esta última la tradición más difundida, como bien señala Darmon[133]. En este sentido, la situación de Hippocrene en Leptis Magna vendría además avalada por la representación en el extremo opuesto del panel de la roca con árbol, que, a nuestro juicio, simboliza el monte Helicón, con la misma interrelación que en Almenara, donde la adecuación al espacio disponible ha mediatizado su inclusión conjunta en la parte superior del gran cuadro figurado. El contenido de la representación de Almenara, por tanto, igual que en la de Leptis Magna, sobrepasa el de la estricta *toilette* que aparece en los mosaicos de San Julián de la Valmuza, Fuente Álamo, Antioquía, Sabratha y, posiblemente, en Cartago, no sólo por situar el contexto de la propia *toilette*, al relacionarlo con el de la fuente surgida por la acción de Pegaso, sino por representar también el paso siguiente al nacimiento de la fuente[134].

---

129 La única conservada en mosaicos, que sí figura en cambio bien documentada en platos de arcilla y en una famosa pintura perdida de Roma, cfr. Allais (1959), 43 y sigs.

130 (1933), 20.

131 Hippocrene, Aganippe, Peirene, Castalia y Trezene, véase *LIMC* VII/1, s.v. «Pegasos».

132 2, 31, 9 y 9, 31, 3, respectivamente.

133 (1980), 101.

134 Una representación de esta leyenda figura como documento excepcional en el mosaico núm. 25 de la Casa de las Ninfas en Neápolis, cfr. Darmon (1980), láminas XXXIII, XXXIV y L, donde delante de Pegaso, representado en el instante de golpear con su pezuña la tierra, y en presencia de dos ninfas, la fuente aparece como una figura femenina que surge del agua.

En la proximidades de Complutum, en la vía de Emérita a Caesaraugusta y en una de las terrazas del río Henares se halla ubicada la villa romana de El Val, perteneciente al tipo llamado de planta diseminada. Las estructuras, en las que se incluyen unas termas, corresponden a época bajo-imperial, con una cronología que oscila entre los siglos III y V d.C.[135].

Las excavaciones llevadas a cabo en la villa han puesto al descubierto varios pavimentos con decoración geométrica, destacando entre todos ellos el excavado en 1988 en el sector C, polícromo y con emblema figurado, que pavimentaba una gran habitación de 15 × 10 m, tal vez el *oecus* o el *triclinium*, que viene a engrosar el número de representaciones hispanas del auriga vencedor[136]. El mosaico, del que en la actualidad se conservan 90 m^2, consta de una cenefa exterior de 10 cm de ancho con decoración de peltas tangentes que enmarcan la superficie del pavimento, en donde se desarrolla una composición ortogonal de octógonos irregulares secantes trabados mediante reticulado de sogueado de esvásticas, formando hexágonos oblongos. En el centro del mosaico, se sitúa el emblema de forma cuadrada, de 2,30 m de lado, bastante deteriorado y con una amplia gama de colores entre los que sobresalen tres tonalidades de verde de teselas de pasta vítrea. El cuadrado inscribe un círculo de sogueado con el tema del auriga vencedor sobre su cuadriga de caja curva, de la que sólo se conservan los caballos de los extremos colocados de tres cuartos. El auriga, colocado de frente, sostiene la palma de la victoria en la mano izquierda y el látigo en la derecha; va vestido con casaca en tonalidades verdes de pasta vítrea, lo que tal vez hace suponer que pertenece a la facción de los verdes, y lleva una especie de capacete sobre la cabeza. Pertenece al esquema WZ del auriga vencedor establecido por Dunbabin, tipo que se encuentra ya documentado en el siglo III en pinturas, mosaicos, gemas y lucernas, pero que se hace especialmente común sobre todo en el área occidental del Mediterráneo en el siglo IV y aún más tarde, debido seguramente al gusto por la frontalidad propio del Bajo Imperio, utilizándose frecuentemente en mosaicos, *sigillatas* y

---

[135] Méndez Madariaga (1988), 499 y sigs.; (1989a), 50 y sigs.; (1989b), 133 y sigs.

[136] G. López Monteagudo (1994), 343 y sigs.

contorniati[137]. En los triángulos resultantes de la inserción del círculo en el cuadrado se han colocado motivos de roleos y peltas. Cuarenta y dos de los hexágonos que componen la superficie del pavimento van decorados con un motivo longitudinal, que ha sido interpretado por los excavadores como la representación de la *spina* del circo, mientras que los delfines que decoran el hexágono colocado junto al emblema aludirían a los contadores de vueltas[138]. Como símbolos de buena suerte pueden ser considerados los *kantharoi* que se encuentran en tres hexágonos y que, con el mismo significado, aparecen en otros pavimentos hispanos en relación con carreras de circo y caballos vencedores[139]. Aunque los materiales hallados en la villa ofrecen una cronología muy amplia, que va del siglo III hasta el V, los paralelos iconográficos de dentro y de fuera de Hispania permiten fechar este mosaico en el siglo IV.

HERRERA (SEVILLA)

En 1990 las excavaciones de urgencia llevadas a cabo en el conjunto termal de Herrera (provincia de Sevilla), situado en la cuenca del río Genil entre Astigi y Ostipo, pusieron al descubierto siete mosaicos datados a fines del siglo II o a comienzos del III[140]. De todos ellos, interesa destacar el gran mosaico en tonos blanco, negro, verde, marfil, naranja, celeste y ocres, que con una extensión de 7,70 × 6,28 m pavimentaba la habitación núm. 10.

Enmarcada por dos cenefas de tipo geométrico, la exterior decorada con meandro de esvásticas y rectángulos, y la siguiente con hilera de prismas cuadrangulares, la superficie del mosaico ostenta una composición ortogonal de losanges horizontales y verticales y cuadrados adyacentes con nudos de Salomón y crucetas en su interior[141]. En el centro del campo se sitúa el emblema de forma casi cuadrada, ya que mide 2 m de ancho por 2,10 m de alto, en donde se desarrolla una escena de lucha atlética en la que intervienen tres personajes: los dos atletas en actitud de contienda y el árbitro con la *rudis* en la mano derecha. Los púgiles, de complexión fuerte, van completamente desnudos y llevan el cabello recogido en una especie de coleta en lo alto de la cabe-

[137] K. M. D. Dunbabin (1982), 65 y sigs.
[138] Rascón Marques *et al.* (1993), 303 y sigs.
[139] G. López Monteagudo (1992), 965 y sigs.; Campbell (1994), 293 y sigs.
[140] Romo Salas (1992), 435-443.
[141] Balmelle *et al.* (1985), núm. 161.



Herrera, Lucha de atletas. Foto: A. S. Romo Salas.

za, como es habitual en este tipo de representaciones; el lanista aparece vestido y con la mano derecha levanta la varilla arbitrando el combate. El movimiento que denota esta figura contrasta con la pose estática de los contendientes.

En la musivaria hispano-romana sólo se documenta una escena de lucha en un mosaico emeritense de Orfeo, datado en el siglo IV, con dos parejas de luchadores completamente desnudos y el característico *cirrus*, que define a los luchadores, en sus occipitales[142]. Fuera de Hispania, el tema aparece, entre otros, en los mosaicos de atletas de Vienne, del Vaticano o de Aquilea, documentándose los mejores paralelos en la musivaria tunecina y en especial en el pavimento de Gafsa, procedente también de un conjunto termal y datado en primer cuarto del siglo IV, con representación de juegos atléticos y de pugilato[143]. Por otro lado, la presencia del pavimento sevillano en un contexto termal, fechado por sus excavadores a fines del siglo II o comienzos del III, se encuadra en lo conocido para este tipo de escenas.

BIBLIOGRAFÍA

ABÁSOLO, J. A. y GARCÍA, R., *Excavaciones en Sasamón (Burgos)*, EAE, 164, Madrid, 1993, 179-193.

ALLAIS, Y., «Plat de Djémila à décor mythologique», *Libyca* 7, 1959, 43-58.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M., *Mosaicos romanos de Mérida. Nuevos hallazgos*, Mérida, 1990.

ALVARADO GONZALO, M. de *et al.*, «Excavaciones de urgencia en la villa romana de "Torre Albarragena", Cáceres, 1986-1987», *Extremadura Arqueológica*, II, 1991, 403-415.

ARCOS VON HAARTMAN, E., «Estudio de materiales e intervención sobre mosaicos conservados *in situ*. La villa romana del Faro de Torrox y las termas de Santa María (Antequera)», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de urgencia*, 1990 (1992), 407-412.

ARGENTE, J. L., *La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos)*, EAE, 100, Madrid, 1979.

BALMELLE, C. *et al.*, *Le décor géométrique de la mosaïque romaine*, París, 1985.

BECATTI, G., *Scavi di Ostia*, IV, 1961.

BERTACCHI, L., «Notiziario», *BD'Arte*, 49, 1964, 258-259.

---

142 Álvarez Martínez (1990), 37-49, lám. 18.

143 Khanoussi (1988), 33-54, figs. 9 y 10; M. Ennaïfer (1994), 253-264, fig. 14.

Blanchard, M., «La scène de sacrifice du bouc dans la mosaïque dionysiaque de Cuicul», *AntAf.*, 15, 1980, 169-181.

Blanco, A. y Luzón, J. M., *El mosaico de Neptuno en Itálica,* Sevilla, 1974.

Blázquez, J. M., «El mosaico con el triunfo de Dioniso de la villa romana de Valdearados (Burgos)», *Hom. Saenz de Buruaga,* Madrid, 1982, 407-423.

— «Mosaicos báquicos de la Península Ibérica», *AEspaA,* 57, 1984, 69-71.

— «Mosaicos hispanos de tema homérico», *CMGR, VI,* Guadalajara, 1994, 279-292.

— «Retratos en mosaicos del Bajo Imperio en Hispania y en el Próximo Oriente», *Congreso Internacional sobre "La tradición en la Antigüedad Tardía" (Madrid 1993),* Murcia, 1997, 471-487.

— «Oficios de la vida cotidiana en los mosaicos del Oriente», *Anas,* 13, 2000, 23-56.

— «Mosaicos báquicos de Baños de Valdearados (Burgos, España)», *CMGR,* VIII, 2001, 177-89.

— «El Circo Máximo de Roma y los mosaicos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica», *El circo en Hispania Romana,* Mérida, 2001, 197-215.

— «La popularidad de los espectáculos en la musivaria hispana», *Ludi Romani, Espectáculos en Hispania Romana,* Mérida, 2002, 65-78.

— *et al.,* «Hallazgos de mosaicos romanos en Hispania (1977-1987)», *Espacio, Tiempo y Forma,* Serie II, 6, 1993, 221-296.

— y G. López Monteagudo, «Iconografía de la vida cotidiana: temas de caza», en *Mosaicos romanos. Estudios sobre iconografía. Alberto Balil in memoriam,* Guadalajara, 1990, 59-88.

Bruneau, P., *Exploration archéologique de Délos, XXIX. Les Mosaïques,* París, 1972.

Campbell, S., «Good luck symbols on Spanish mosaics», *CMGR, VI,* Guadalajara, 1994, 293 y sigs.

Darmon, J.-P., Nymfarvm domvs. *Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture,* Leiden, 1980.

Daviault, A. *et al., Un mosaico con inscripciones. Une mosaïque à inscriptions. Puente Genil (Córdoba),* Madrid, 1987.

De La Hoz, A. y Jiménez, J. C., «Informe de la segunda campaña de excavaciones de la *villa* romana de El Alcaparral (Casariche, Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de urgencia,* 1986 (1987), 371-379.

Donderer, M., «Ein verschollenes römisches Mosaik und die Gattung der Wandemblemata», *Mosaïque. Recueil d'Hommages à Henri Stern,* París, 1983, 123-128.

Dunbabin, K. M. D., «The Triumph of Dionysus on Mosaics in North Africa», *PBSR,* XXXIX, 1971, 52-65.

— «The Mosaics Charioteer on Mosaics and Related Monuments», *AJA,* 86, 1982, 65-89.

— «*Ipsa deae vestigia*... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments», *JRA*, 3, 1990, 85-109.
ENNAÏFER, M., «Le thème des chevaux vainqueurs à travers la série des mosaïque africaines», *MEFRA*, 95, 1983, 817-858.
— «Contribution à la connaissance des mosaïques de la région de l'antique Capsa», *CMGR VI*, Guadalajara, 1994, 253-264.
EUZENNAT, M., «Une mosaïque de Lixus (Maroc)», *Mélanges Piganiol*, París, 1966, 473-480.
FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., *Villas romanas en España*, Madrid, 1982.
FERNÁNDEZ GALIANO, D., «El Triunfo de Dioniso en mosaicos hispanorromanos», *AEspA*, 57, 1984, 97-120.
— *Complutum. II. Mosaicos*, Madrid, 1984.
FOUCHER, L., «Priape ithyphallique», *Karthago*, VII, 1956, 171-177.
— «*Venationes* à Hadrumète», *OMRL*, XIV, 1964, 109-114.
— «La Maison des Masques à Sousse. Fouilles 1962-3», *Notes et documents*, VI, Túnez, 1965.
— «Les mosaïques nilotiques africaines», *CMGR, I*, 137-145.
— «Découvertes fortuites à Sousse», *África*, II, 1967-68 (1968), 183-203.
— «À propos d'images dionysiaques», *BCTH*, 10-11, 1974-75, 3-6.
— «Le char de Dionysos», *CMGR, II*, París, 1975, 55-61.
— «Le culte de Bacchus sous l'empire Romain», *ANRW*, II, 17.2, 1981, 648-702.
— «Une mosaïque de *Thysdrus*», *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges M. Leglay*, Bruselas, col. Latomus 226, 1994, 70-80.
GARCÍA GUINEA, M. A., *Guía de la villa romana de Quintanilla de la Cueza*, Palencia, 1986.
GARCÍA-HOZ, M. A. *et al.*, «La villa romana del "Olivar del Centeno" (Millanes de la Mata, Cáceres)», *Extremadura Arqueológica*, II, 1991, 387-402.
— «Los mosaicos de la villa romana del "Olivar del Centeno" (Millanes de la Mata, Cáceres): un repertorio bajoimperial», Colloque International, *Le Temps dans les mosaïques d'Hispanie: iconographie, modes d'association, contexte historique et architectural*, Lyon, 1993.
GERMAIN, S., *Les mosaïques de Timgad. Étude descriptive et analytique*, París, 1973.
GÓMEZ PALLARÉS, J., «Sobre un mosaico con inscripciones en Puente Genil (Córdoba)», *Myrtia*, 1989, 105-116.
— «Inscripciones musivas en la antigüedad tardía hispana», *AEArq*, 66, 1993, 284-294.
GONZÁLEZ CORDERO, A. *et al.*, «Mosaicos romanos de Torre Albarregena: un nuevo triunfo báquico en la Península Ibérica», *AEspA*, 63, 1990, 317-330.
GUARDIA, M., *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de iconografía*, Barcelona, 1992.

GUIDI, G., «La villa del Nilo», *África Italiana*, V, 1933, 19-26.

HERTER, H., *De Priapo*, Giessen, 1932.

HESSENBRUCH MC KEON, C., *Iconology of the Gorgon Medusa in Roman Mosaic*, tesis, Universidad de Michigan, 1983 (1986).

JIMÉNEZ, J. C., ALONSO, J. y DE LA HOZ, A., «Memoria de la Excavación de Urgencia en "El Alcaparral" (Casariche, Sevilla), 1985», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de urgencia*, 1985 (1987), 274-276.

JIMÉNEZ, J. C. y LARREY, E., «Excavación de urgencia en el yacimiento romano de Matacarrillo (Lora de Estepa)», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de Urgencia*, 1989 (1991), 613-618.

KHANOUSSI, M., «Compte-rendu d'un spectacle de jeux athlétiques et de pugilat sur une mosaïque de la région de Gafsa», *BullNAA*, 2, 1988, 33-54.

LANCHA, J., «Le rinceau aux médaillons de la mosaïque d'Achille (Pedrosa de la Vega): essai d'interprétation», *Hom. M. Fernández-Galiano*, Madrid, 1985 (1989), 169-180.

— «La mosaïque des Muses d'Arroniz (Navarre)», *CMGR, IV*, 1984 (1994), 303-310.

LAVAGNE, H., «Les Trois Grâces et la visite de Dionysos chez Ikarios sur une mosaïque de Narbonnaise», *CMGR, V*, Ann Arbor, 1994, 238-248.

LENZEN, V. F., *The Triumph of Dionysos on Textiles of Late Antique Egypt*, Berkeley, 1960.

LEVI, D., *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. *et al.*, «El simbolismo del matrimonio en el mosaico de Fuente Álamo (Puente Genil, Córdoba) y otros mosaicos hispanos inéditos», *Latomus*, XLVII, 4, 1988, 788-795.

— «El programa iconográfico de la Casa de los Surtidores de Conimbriga», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II/3, 1990, 232.

— «La caza en el mosaico romano. Iconografía y simbolismo», *Antig. Crist.*, VIII, 1991, 497-512.

— «Inscripciones sobre caballos en mosaicos romanos de Hispania y del Norte de África», *L'Africa Romana*, IX, Sassari, 1992, 965 y sigs.

— «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», *CMGR, VI*, Guadalajara, 1994, 343-358.

— «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos», *Congreso Internacional sobre "La tradición en la Antigüedad Tardía" (Madrid, 1993)*, Murcia, 1997, 335-361.

LÓPEZ PALOMO, L. A., «La ciudad romana de Fuente Álamo», *I Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1978, 363-372.

— «Excavaciones de urgencia en la villa romana de Fuente Álamo (Puente Genil, Córdoba)», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de Urgencia, 1985* (1987), 105-115.

López Monteagudo, G. y San Nicolás Pedraz, M. P., «La iconografía del Rapto de Europa en el Mediterráneo occidental. A propósito de una lucerna del Museo de Sassari», *L'Africa romana* VIII, Sassari, 1991, 1005-1018.
Mañanes, T., *La villa romana de Almenara-Puras (Valladolid)*, Valladolid, 1992.
— *et al.*, *El mosaico de la villa romana de Santa Cruz, Cabezón de Pisuerga (Valladolid)*, Valladolid, 1987.
Mano Zissi, D., «La question des différentes écoles de mosaïques gréco-romaines de Yougoslavie et essai d'une esquisse de leur évolution», *CMGR, I*, París, 1965, 287-296.
Matz, F., *Die dionysischen Sarkophage*, Berlín, 1968.
Méndez Madariaga, A. y Rascón Marqués, S., «La villa romana de El Val: un acercamiento a su estructura y a su cronología», *Actas del I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Guadalajara, 1988, 499 y sigs.
— «La villa romana de El Val (Alcalá de Henares)», *Rev. Arq.*, 101, 1989, 50 y sigs.
— «Excavación de un mosaico de tema circense en la villa romana de El Val (Alcalá de Henares)», *Anales Complutenses*, 2, 1989, 133 y sigs.
Mezquiriz, M. A., «Mosaico báquico hallado en Andelos», *RArq*, 77, 1987, 59-61.
Mondelo, R. y Torres, M., «El mosaico romano de Casariche (Sevilla)», *BSAA*, LI, 1985, 143-157.
Morricone, M. L., «Scavi e ricerche a Coo (1935-1943). Relazione preliminare», *Bd'Art*, 35, 1950, 219-246.
Nobrega Moita, I., «O mosaico de Martim Gil», *O Archeologo Português*, N. S. 1, 1951, 132-141.
Núñez pariente de león, E., «Intervenciones arqueológicas en Écija, 1991», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de Urgencia*, 1991 (1993), 488-493.
Ovadiah, A. *et al.*, «The Mosaic Pavements of Scheikh Zouède in Northern Sinai», *Festschrift J. Engemann*, 1991, 181-191.
Parlasca, K., *Die römischen Mosaiken in Deutschland*, Berlín, 1959.
Parrish, D., *Season Mosaics of Roman North Africa*, Roma, 1984.
Petsas, P., «Mosaics from Pella», *CMGR, I*, París, 41-56.
Picard, G., «Dionysos victorieux sur une mosaïque d'Acholla», *Mélanges Ch. Picard*, II, 1948, 810-821.
Ramos, R., *La ciudad romana de Illici*, Alicante, 1975.
Rascón Marqués, S. *et al.*, «El mosaico del Auriga de la villa romana de El Val (Alcalá de Henares, Madrid) y las carreras de carros en el entorno complutense», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie I/6, 1993, 303-342.
Rodríguez Oliva, P., *Mosaicos romanos de Bobadilla (Málaga)*, Málaga, 1987.
— «Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos», *Baetica*, 10, 1987, 189-209.

— «Los mosaicos de la *villa* romana de La Bobadilla (Málaga)», *BSAA*, LIV, 1988, 137 y ss.

RODRÍGUEZ TEMIÑO, I. y NÚÑEZ PARIENTE DE LEÓN, E., «Arqueología urbana de urgencia en Écija (Sevilla), 1985», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de Urgencia,* 1985 (1987), 321-325.

ROMO SALAS, A. S. y VARGAS JIMÉNEZ, J. M., «El conjunto termal de Herrera (Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de urgencia,* 1990 (1992), 435-443.

ROYO GUILLÉN, J. I., «Memoria de la segunda campaña de excavaciones arqueológicas en La Malena, 1987», *Arqueología Aragonesa 1986-87,* 1991, 231-235.

— «La villa tardorromana de "La Malena" en Azuara y el mosaico de las Bodas de Cadmo y Harmonia», *JRA,* 5, 1992, 148-161.

SACRISTÁN DE LAMA, J. D., «Burgos», *Numantia. Arqueología en Castilla y León,* 1989/90 (1993), 301-302.

SALIES, G., «Untersuchungen zu den geometrischen Gliederungschemata römischer Mosaiken», *BJ,* 174, 1974, 1-178.

SAN NICOLÁS PEDRAZ, M. P., «La iconografía de Venus en los mosaicos hispanos», *CRGR, VI,* Guadalajara, 1994, 393-406.

— «Mosaicos y espacio en la villa romana de Fuente Álamo (Córdoba, España)», *L'Africa Romana*, X, Sassari, 1994, 1289-1304.

— «Iconografía de Dioniso y los indios en la musivaria romana. Origen y pervivencia», *Congreso Internacional sobre "La tradición en la Antigüedad Tardía" (Madrid, 1993),* Murcia, 1997, 403-418.

SECILLA, R. y MÁRQUEZ, C., «Una casa romana en el SE de Colonia Patricia Corduba: Un ejemplo a seguir», *La casa urbana hispanorromana,* Zaragoza, 1991, 337-342.

SUÁREZ, A. *et al.,* «Memoria de la excavación de urgencia realizada en el yacimiento de Ciavieja (El Ejido, Almería), 1985», *Anuario Arqueológico de Andalucía III. Actividades de Urgencia,* 1985 (1987), 14 y sigs.

TORRES, M., «Iconografía marina», *Hom. A. Balil,* Guadalajara, 1990, 107-134.

TURCAN, R., *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques,* París, 1966.

WEISS, Z. y TALGAM, R., «The Dionysiac mosaic floor of Sepphoris», CMGR, VI, Guadalajara 1994, 231-237.

Procedencia de los artículos

«La guerra en la Hispania Antigua. Las estelas con guerreros», *Veleia,* 16, 1999.

«Relaciones entre la Meseta y Oretania», *Complutum. Paleoetnología de la Península Ibérica,* 2-3, 1992.

«Influencias entre la Meseta y Oretania: toponimia, broches, indumentaria militar...», *Studien in memoriam Wilhelm Schüle,* Arden Westf.

«Las guerras en Hispania y su importancia para la carrera militar de Aníbal, de Escipión el Africano, de Mario, de Cn. Pompeyo, de Sertorio, de Afranio, de Terencio Varrón, de Julio César y de Augusto», *Aquila Legionis,* 1, 1999.

«La red viaria en la Hispania Romana: estado de la cuestión», *Caminería,* 1, 1993.

«Los productos de la tierra», *Hispania, el Legado de Roma,* Zaragoza, 1998.

«Aspectos de la Historia de Carthago Nova a través de su epigrafía», *Epigraphia. Miscelánea epigrafica in honore di Lidio Gasperini,* Tívoli, 2000.

«Un monte de aceite andaluz», *La Aventura de la Historia,* 29, 2001. En colaboración con el Dr. Javier Cabrero.

«Las excavaciones españolas en el Monte Testaccio», *Congreso Internacional Ex Baetica Amphorae,* Écija, 2001.

«El complejo de "El Olivar", Cástulo (Jaén)», *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol I Salella,* Montserrat, 1996. En colaboración con la profa. M. P. García-Gelabert.

«Cástulo en el Bajo Imperio», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988. II,* Córdoba, 1993. En colaboración con la profa. M. P. García-Gelabert.

«La mitología entre los hebreos y otros pueblos del Antiguo Oriente», *Religions de l'Antic Orient,* Palma de Mallorca, 2000.

«Alejandro Magno, *Homo religiosus», Alejandro Magno. Hombre y Mito,* Madrid, 2000.

«Las vinculaciones de la novela *(Asno* de Apuleyo, *Dafnis y Cloe, Las Efesíacas)* con la mitología religiosa», *Historia y Pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral ofrecido por la Universidad Complutense,* Madrid, 1987.

«Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente», *Monografías de Eridú 1,* 2001.

«El impacto fenicio en la religiosidad indígena de Hispania», *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos,* Madrid, 2000.

«El santuario de Cancho Roano (Badajoz) y la prostitución sagrada», *Aula Orientalis,* 17-18, 1999-2000.

«Temas religiosos en la pintura vascular tartésica e ibera y sus prototipos del Próximo Oriente fenicio», *Lucentum,* XVII-XVIII, 1998-1999.

«La religión celta en Hispania», *Celtas y Vetones,* Ávila, 2000.

«Religiones primitivas en Hispania. Religiones prerromanas», *Facies Deitatis. Los rostros de Dios,* Santiago de Compostela, 2000.

«Crueldad y sacrificios humanos en época romana», *La Aventura de la Historia,* 35, 2001. En colaboración con el Dr. Javier Cabrero.

«Los anticonceptivos en la Antigüedad Clásica», *Actas del segundo seminario de estudios sobre la mujer en la Antigüedad,* Valencia, 2000.

«Filosofía y cristianismo: el temor ante la muerte», *Amor, muerte y más allá en el judaísmo y cristianismo antiguos,* Valladolid, 1999.

«Relaciones de los grandes ascetas de finales de la Antigüedad con las altas magistraturas del Estado», *Tempus implendi promissa. Homenaje al prof. Dr. Domingo Ramos-Lisson,* Pamplona, 2000.

«La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno», *Gerión,* 19, 2000.

«La vida estudiantil en Beirut y Alejandría a finales del siglo v según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos (I)», *Gerión,* 16, 1998.

«La vida estudiantil en Beirut y Alejandría a finales del siglo v según la *Vida de Severo* de Zacarías Escolástico. Paganos y cristianos (II)», *Gerión,* 17, 1999.

«Usos religiosos del aceite en el Próximo Oriente en la Antigüedad Tardía y sus precedentes», *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma) II,* Barcelona, 2001.

«Últimas aportaciones de la Arqueología al conocimiento del cristianismo primitivo de Hispania», *Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano,* Murcia, 2001.

«El cristianismo, religión oficial», *Historia 16,* 1997.

«Nerón, el mecenas asesino», *La Aventura de la Historia,* 12, 1999.

«Historiografía de la España Romana Imperial», *Historiografía de la España Romana Imperial,* Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, 2002. En colaboración con la profesora M. P. García-Gelabert.

«La situación de los artistas y artesanos en Grecia y Roma», *Artistas y artesanos en la Antigüedad Clásica, Cuadernos Emeritenses*, 8, Mérida, 1994.
«El grifo en mosaicos africanos y su significado», *Antiquités Africaines. Hommages à Georges Souville I*, 1997.
«Grifos y *ketoi* en mosaicos de Italia, Hispania, África y el Oriente», *Imago Antiquitatis. Religions et Iconographie du Monde Romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, París.
«Retratos en los mosaicos hispanos y del Próximo Oriente en el Bajo Imperio (Siria y Jordania)», *Antigüedad y Cristianismo*, XIV, 1997.
«Mosaico báquico de Baños de Valdearados (Burgos, España)», *CMGR*, VIII, 1997.
«El mosaico romano en Hispania», *Mosaico romano del Mediterráneo*, Madrid, 2001.
«Recientes hallazgos de mosaicos romanos figurados en Hispania», *CMGR*, VII, 2, 1994. En colaboración con G. López Monteagudo, M. L. Neira Jiménez y M. P. San Nicolás Pedraz.

